2019 149

Toplum ve Bilim

MODERNLEŞME, SEKÜLERLEŞME, FİNANSALLAŞMA

İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (I) — *Nuray Mert*

Sosyal refah ve sekülerleşme — *Barış Başaran*

Bir maden kenti: Değirmisaz — *Biray Anıl Birer*

"Dışsallıkların" parasallaştırılması — *Ahmet Bekmen*

Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne *coup d'etat* — *Ozan Değer*

İzlanda Tencere Tava Devrimi — *Elif Doğan-Arslan*

Peron'dan Trump'a, *Faşizmden Popülizme* — *Levent Odabaşı*

Toplum ve Bilim

SAYI 149 • 2019

Toplum ve Bilim
Bu sayıda... 3

Nuray Mert
İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (I) 5

Barış Başaran
Sosyal refah ve sekülerleşme: Sekülerleşme kuramlarına refah rejimleri perspektifinden bir bakış 44

Biray Anıl Birer
Türk modernleşmesinin erken döneminde oluşturulmuş bir maden kenti: Değirmisaz 69

Ahmet Bekmen
Bir hesabın analizi: Sosyal, etik ve çevresel "dışsallıkların" parasallaştırılması 86

Ozan Değer
Evrensel muhakeme *vs.* emperyal müdahale: "Adaletin tecellisi" namına Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne *coup d'etat* 104

Elif Doğan-Arslan
İzlanda Tencere Tava Devrimi 129

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Levent Odabaşı
Peron'dan Trump'a, *Faşizmden Popülizme*: "Üçüncü Yol"un dünü ve bugünü 146

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 154

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: Alfred Stieglitz, "Grand Central Station", 1929

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Nilgün Toker
Yüksel Taşkın

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız
Polat S. Alpman
Seda Altuğ
Eylem Ümit Atılgan
Asena Günal
Burak Onaran
Serdar Şengül
Serdar Tekin
Ömer Turan
Ebru Voyvoda
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 38 46

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 40387
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in elinizdeki "Modernleşme, Sekülerleşme, Finansallaşma" başlıklı sayısı, oldukça farklı çalışma alanlarından, bunları güncel toplumsal sorularla/sorunlarla bağlayan, sosyal sorumluluğun ekonomi politiği, İslâmcılığın tarihsel seyri, modernleşme sürecinin kendi içerisinde barındırdığı gerilimler, uluslararası hukukun askıya alınması, sekülerleşme ve refah rejimlerinin ilişkisi, toplumsal hareketlerin ortaklıkları ve benzemezlikleri olarak özetlenebilecek başlıklarda tartışma yürüten birbirinden kıymetli yazılardan oluşuyor.

Nuray Mert, "İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (I)" başlıklı, iki diziden oluşan ilk yazısında Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının siyasallaşma sürecini tarihsel bir perspektiften ve eleştirel bir süzgeçten geçirerek yeniden tartışmaya açıyor ve onu kendi içsel gerilimleriyle ve eklemlenmeleriyle "özcü" bir perspektife yaslanmadan ele alıyor ve İslâmcılığın ideolojik karşıtı olarak görülen İttihatçılık/Kemalizm ile ilişkisini ortaya koyuyor. "Sosyal refah ve sekülerleşme: Sekülerleşme kuramlarına refah rejimleri perspektifinden bir bakış" adlı yazısında Barış Başaran, "Refah rejimleri; kısaca kamu otoritelerinin sosyal refah hizmetlerine ayırdıkları kaynaklar itibarıyla refah devletlerinin kuşatıcılığı, küresel ölçekte gözlemlenen sekülerleşme düzeylerini açıklayabilir mi?" sorusundan yola çıkarak ve bu sorunun yanıtlarına odaklanarak "işlevselci sekülerleşme" yaklaşımının tartışmasını yapıyor. Biray Anıl Birer, "Türk modernleşmesinin erken döneminde oluşturulmuş bir maden kenti: Değirmisaz" başlıklı çalışmasında, 1930'ların sonundan 1960'ların ortasına kadar devlet tarafından işletilen Değirmisaz maden ocağı çevresindeki "modernleşme" deneyimini/hamlelerini/pratiklerini, o dönemlerde Değirmisaz'da yaşamış insanların sözlü tarih anlatılarına dayanarak ele alıyor ve bütün bu anlatıları merkez-çevre paradigması içerisinde kavrayıp kavrayamayacağımızı tartışarak paradigmanın içerisinden bir eleştiri ortaya koyuyor. Ahmet Bekmen, "Bir he-

sabın analitiği: Sosyal, etik ve çevresel 'dışsallıkların' parasallaştırılması" adlı makalesinde, "sosyal sorumlu yatırımcılık 'uzmanlarının' ürettiği sosyal riski 'çerçeveleme' teknolojilerini" mesele ederek uzman bilgisinin görünmezleştirdiği toplumsal iktidar ilişkilerini eleştirel bir perspektiften yorumluyor ve sosyal sorumlu yatırımcılık teknolojilerini görünür kılmaya çalışıyor. Ozan Değer ise, "Evrensel muhakeme vs. emperyal müdahale: 'Adaletin tecellisi' namına Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne coup d'etat" başlıklı tartışmasında uluslararası hukukun Afganistan'daki uluslararası suçları soruşturma vakasında görülebileceği üzere nasıl askıya alınabildiğini ve ABD'nin tüm dünyanın gözleri önünde katettiği *coup d'etat* yolunu çarpıcı bir biçimde ve uluslararası ceza yargısını da tartışmaya açarak irdeliyor. Elif Doğan-Arslan, "İzlanda Tencere Tava Devrimi" adlı çalışmasında 2008 iktisadi krizinin hemen ardından İzlanda'da patlak veren, "Mutfak" ya da "Tencere Tava Devrimi" olarak anılan "kalkışma"nın siyasi dilini, demokrasiyle kurduğu ilişkiyi, eylem repertuarını diğer kemer sıkma politikalarına karşı hareketlerle karşılaştırarak "toplumsal hareketler" literatüründe nereye oturduğunu göstermeyi deniyor.

Son olarak bu sayımızda bir kitap eleştirisine de yer verdik. Levent Odabaşı, Federico Finchelstein'in *Faşizmden Popülizme* kitabını popülizm çalışmalarına katkı sunmuş ve hâlâ da sunmaya devan Hofstadter, Horowitz ve Mudde gibi isimlerle de alışverişe girerek tartışıyor. Finchelstein'in popülizm kavrayışındaki dikkat çekici veçheleri ve popülizm ile faşizm arasındaki ilişkinin tarihsel uğraklarını ön plana alıp söz konusu kavrayışın eksikliklerini ve katkılarını hatırlatıyor.

AYBARS YANIK

İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (I)

Nuray Mert

Özet: Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı ile Türk milliyetçiliğini birbirinden ayırmak yerine onların iç içe girdiğini öne süren bu çalışma, her iki siyasal akımın da aynı tarihsel dönem içerisinde ve benzer koşullar altında analiz edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Türkiye'deki İslâmcılık hareketi, kendi ideolojik karşıtlarını İttihatçılık olarak ifade ettikleri Batıcı-Türkçü çizgiye yöneltmiş olsalar da İttihatçılık ile İslâmcılık arasında çok güçlü düşünsel yakınlıklar bulunmaktadır. İslâmcılığın tarih okuması Kemalizm'i İttihatçılığın iktidar olmuş biçimi olarak kabul etmektedir. Bu kabul, büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, İttihatçılık ile İslâmcılık ve sağ milliyetçilik arasında da güçlü ilişkiler olduğunu kabul etmek gerekir. Bu çalışma, İslâmcılığın modern dünyada karşılaştığı büyük değişimler esnasında kendi çıkış yolunu bulmak için yaşadığı tecrübelere odaklanmaktadır. Bu yol bulma serüveni hiçbir zaman tek bir yola indirgenemez, ancak bütün girişimlerinin ve deneyimlerinin dayatmacı/otoriter siyaset üretmekten başka bir sonuç vermemesi üzerine düşünmek gereklidir.

Anahtar sözcükler: İslâmcılık, İttihatçılık, Kemalizm, Türkçülük/Milliyetçilik.

Ünlü Şarkiyatçı (Oryantalist) Bernard Lewis *İslâm'ın Siyasal Söylemi* adlı çalışmasında "İslâm dünyasında siyasetin nasıl yaşandığını, siyasal hareketlerin ve değişimlerin İslâmi terimlerle nasıl algılanıp ifade edildiğini daha kolay anlamak için, her şeyden önce, Müslümanlar arasındaki siyasal söylemin dilini, sözcüklerin nasıl kullanılıp anlaşıldığını, bütün bir siyasal iletişimin gerekli bir bölümü olan eğretileme ve imaların nasıl oluştuğunu kavramaya çalışmalıyız," (1988: 17) diyor. Lewis, çok donanımlı bir Şarkiyatçı akademisyen, pek çok Doğu dilini, İslâm tarihini çok iyi biliyor. O halde, kitabını elimize alıp bizi kavramaya davet ettiği konular hakkında kısa yoldan çok şey öğrenebiliriz diye düşünmemek için hiçbir neden yok gibidir. Bize vaat ettiği, sadece geçmişe dair değil, bugün hâlâ devam eden pek çok gelişme ve tartışmayı anlamak için altın bir anahtar. Bir de şöyle düşünelim, on dört yüzyılı aşkın bir tarihten, pek çok

sayıda devlet veya topluluktan, sayısız ihtilaftan, savaştan ve barıştan, dünyanın bir ucundan diğerine uzanan geniş bir coğrafyadan ve bu geniş mekânda, bu süre boyunca yaşayan milyarlarca insandan söz ediyoruz. Bu kadar da değil, bu iddianın farklı bir şeklinden söz edebilir miyiz? "Hıristiyanlığın siyasal dili" diye bir çalışma bize, iki bin yılı aşkın, öncelikle Batı dünyasında olup biten her şeyi anlamak ve açıklamayı vaat edebilir mi? İlk bakışta, iki farklı dinden söz ediyoruz diye akıl yürütebiliriz. O halde, "Hıristiyan dünya"nın uzun bir tarihsel süreç içinde farklı yorumları, yaşama biçimleri, siyasal temsilleri, bunların değişimi ve dönüşümünden söz etmenin imkânsız olmasına rağmen, İslâm'a dair ayırt edici özelliğin "türdeşlik ve değişmezlik" olduğunu baştan kabul etmek gerekir. Bu öyle bir değişmezlik olmalı ki, bu din ne farklı biçimlerde yorumlanmış, ne mensupları tarihsel bir süreç içinde değişim geçirmiş olmalı. Şarkiyatçılığın klasik tanımı işte budur: Bu anlayışa göre, "İslâm dünyası" denilen bir mekân vardır ve bu mekânda tarih yoktur, zira hep aynı şeyler tekrar edip durur ve birilerinin onu inceleyip toptan kavraması mümkündür.

İlginç olan, bugün "İslâmcılık" dediğimiz iddianın çıkış noktasının aynı anlayış olmasıdır. Dahası, Lewis, kitabının başında, siyasete bakış açısından İslâm köktendincileri (fundamentalistler) ile tüm Müslümanlar arasında bir fark olmadığını ve olamayacağını ileri sürüyor; tıpkı İslâmcıların Müslümanlar/Müslümanlık ile İslâmcılık arasında bir ayrım olmadığı ve olamayacağını iddia ettikleri gibi. Her ikisine göre de, İslâm'ın tek bir yorumu vardır, bu yorumun dışına düşen tüm düşünce ve pratikler, İslâm'a ya dışarıdan girmiş olan ya da içinde gelişen yozlaşmaların sonucu olan sapmalardır. Sadece Şarkiyatçılar, onların rehberliğinde "İslâm dünyası"nı anladığını düşünen Batılılar ve İslâmcılar değil, Müslüman nüfuslu coğrafyada yaşayan pozitivist seküler anlayışa sahip olanlar da, benzer bir görüşe sahiptirler; onlara göre de İslâm veya Müslümanlık değişmez bir çizgi izleyerek yaşadıkları dünyada olan biten pek çok şeyi açıklar. İslâmcılar ile aralarındaki fark, İslâmcıların değişmezliğe olumlu, onların ise olumsuz anlam yüklemesidir. İslâmcılar, Müslüman nüfuslu coğrafyada sorunun "gerçek İslâm"dan uzaklaşma olduğunu düşünürken, diğerleri sorunun "İslâm ve ondan uzaklaşmamak" olduğunu düşünürler. Sonuçta, hepsi için İslâm, asırlarca değişmez pratikler üretir, başka yerlerde farklı sebepler aranan her gelişmenin İslâm coğrafyasında tek nedeni vardır: İslâm dini. Peki, bu kadar farklı anlayış sahibi bunca insanın en azından bir konuda anlaşıyor olması, bu fikri doğru kabul etmemiz için yeterli sebep olamaz mı? Bir de şöyle düşünelim, olsa idi, aynı sorular bu denli uzun bir süre boyunca sorulup durmaz, benzer cevaplar ise "sorunları" çözebilirdi.

Peki, temel bir fikir birbirinden farklı ve hatta birbiri ile çatışan kesimler arasında nasıl bu denli yaygın kabul görmüş ve halen görüyordur? Belki bu sorunun cevabı sanıldığından basittir, belki her şeyden önce, farklı yollar tutturmuş insanlara en zor gelen, insan, toplumsal hayat, siyaset ve tarihe dair karmaşık-

lıkla yüzleşmektir ve bir adım sonra böylesi bir yüzleşmenin pek çoklarının işine gelmeyeceğidir. Bireysel planda, "İslâm" veya "Doğu" diye değişmez bir "öteki" olmazsa, "Şarkiyatçı" olmanın büyülü, "simyagervari" cazibesi ne olabilirdi? Diğer bazıları için, "başka Tanrı'nın çocukları" olmasa, ileri bir medeniyetin mensubu olmanın gururu yaşanabilir miydi? Onların rehberliğinde Doğu'yu "fethetmeye" girişenler, talancılığı nasıl yüceltebilirdi? Diğer taraftan, İslâmcılar, yaşadıkları ülkelerde, işlerin ters gitmesini "yozlaşmaya" ya da İslâm düşmanlarına yüklemeseler, nasıl huzur bulacaklardı? Aynı ülkelerde yaşayan diğerleri, içinde bulundukları hoşnutsuzluğu bir türlü değişmeyen "İslâm" veya "Şarklılığa" yıkmasalar, kendilerini "ileri medeniyet"in mensupları olarak "geri kalmış" diğerlerinden nasıl ayırt edeceklerdi?

Sonuçta, dinler ve büyük ahlâk söylemleri, inanın veya inanmayın, gerçekten de, çok geniş coğrafyaları etkileyen ve binlerce yıl bu etkiyi bir şekilde devam ettirebilen büyük anlatılar. Bu anlatıların, bu denli coğrafyalar ötesi ve zamana dayanıklı olması üzerine düşünmeye değer bir konu ve insanlık tarihinde derin izlekler oluşturdukları kuşkusuz. Ancak, ilahi kaynaklı olduğuna inanın veya inanmayın, bunlar katmanlı anlamları olan ve zaman içinde gerek düşünsel, gerekse yaşama pratiği olarak farklı yorumlara ve eylemlere kaynaklık etmiş anlatılar. İslâm'ın bu açıdan diğer dinlerden farklı bir serüven izlemiş olmasını bekleyemeyiz, zira İslâm dini de diğer dinler gibi, doğal olarak muhatabı insan olan ve dolayısı ile onlar tarafından yorumlanmak ve hayata geçirilmek durumunda.

Lewis, "Klasik İslâm'da Kilise ve Devlet ayırımı hiç olmamıştır. Hıristiyanlıkta ise müritlerine Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya vermelerini söyleyen bir dinin kurucusuna dek eskilere uzanan iki otoritenin ayrı varlığı söz konusudur" (1988: 13) klişesini temel alarak başlıyor çalışmasına. Bu da, gerek İslâmcıların gerek seküleristlerin çok sevdiği, doğruluğundan hiç kuşku duymadan temel alınarak pek çok akıl yürütme yapılan bir klişedir. İslâmcılar, bu klişeyi, Müslüman nüfuslu toplumlarda din ve devletin hiçbir şekilde ayrılmayacağı fikrine zemin teşkil ettiği için, diğerleri ise modern toplumda temel sorunun dinsel inanç terk edilmediği sürece durağan bir toplum ve siyaset sisteminden bir adım dahi uzaklaşılamayacağı kanaatini beslediği için severler.

Oysa Hıristiyan Ortaçağ'ında din ve devlet veya siyaset sanıldığı kadar ayrı alanlar işgal etmez. Öyle olsaydı, Hıristiyan âleminde din bu denli siyasal meşruiyet kaynağı olamaz, din ve mezhep savaşları söz konusu bile olamazdı. Diğer taraftan, hiçbir semavi din, kendi kabuğuna çekilmiş bir insan hayatı tasavvur edemez, kaçınılmaz olarak toplumsal hayatı etkiler, bu dolayım üzerinden de olsa, siyasal alandan uzak duramaz. Hıristiyanlık, bırakın tarihsel serüveni içinde siyasal alan ile ilişkisini, itikat planında "Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez... Siz Tanrı'ya ve Mammon'a kulluk edemezsiniz" (Matta, 6/24) diyen bir dindir. İnsan hayatının farklı alanlara bölünebileceği, bireysel hayatın toplumsal hayattan uzak ve özerk bir alanı olabileceği fikri, sadece İslâm dün-

yasına değil, Hıristiyan dünyaya da uzak, sadece modern liberal siyaset anlayışının ifadesidir. Bu görüş, ne tarihsel olarak, ne de felsefi planda modernlik öncesi söz konusuydu.[1]

"Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek", olsa olsa, İslâm siyasal düşüncesinde "maslahat" dediğimiz kavramın karşılığı olarak anlaşılabilir. Diğer taraftan, İslâm dini mensuplarının hep bir devleti olduğu, İslâm ve siyasetin bu manada ayrılmaz bir bütün teşkil ettiği iddiası da, tarihsel olarak hiçbir dayanağı olmayan bir görüştür. Tarih boyunca, Müslüman toplumlar, İslâmiyetin ilk çıkış dönemi sonrasında büyük devletler dışında küçük çaplı, hatta feodal dağınıklığı hatırlatan siyasal otoriteler altında yaşamış, büyük devlet denilen yapılar, küçük iktidar sahiplerinin diğerlerini savaşarak tasfiye etmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Son olarak, İslâm'a atfedilen siyasal özellikler, Sünni devletlerin tarihsel iktidar serüvenlerine eşlik eden "İslâm siyasal düşüncesi" dediğimiz külliyatın iddialarından ibarettir. Tabii, teoloji ile siyasal düşüncenin iç içe geçmiş olduğu bir alandan veya siyasal düşüncenin referansının teoloji olduğu bir durumdan söz ediyoruz, ancak, bu durum siyasal düşünceye teoloji muamelesi yapmaya imkân vermez.

Özetle, konu İslâm olunca, hiçbir tarihsel ve düşünsel sorgulama yapmadan, "İslâm ve siyaset" veya "İslâm ve toplum", "İslâm ve devlet" gibi büyük başlıklar altında fikir yürütmek, bir adım ötesinde "İslâm devleti", "İslâm şehri" gibi büyük genellemeler yapmak, İslâm/Müslüman başlığı altında toplanabilecek her şeyi kolayca tanımlamaya girişmek, ancak ve ancak söz konusu alanı insanlık tarihi ve düşüncesi alanlarının dışında saymakla mümkün olabildi ve halen bu çerçevede mümkün olmaya devam ediyor. Böyle bir çaba, kendilerine İslâmcı diyenler açısından da kolaylıkla kabul görüyor, zira onlar da "İslâm" başlığı altında, büyük genellemeler yaparak bir büyük meselenin içinden kolayca sıyrılmanın peşindeler. Diğer taraftan "dinsel dogmanın değişmezliği" ile tarihsel değişmezliği birbirine karıştırıyorlar, dogmanın tarihselleşmesine karşı durmak için, insan gerçekliğinin karmaşıklığı ve tarihselliğine karşı durmak gerektiğini sanıyorlar. Sonuçta, çok kızdıkları Şarkiyatçı ve sekülerist zihniyetler ile aynı zemine düşüyorlar; tarihsel olarak yaşananları ya "yozlaşma", "bozulma" diye görmezden gelmeye ya da dogmalaştırmaya girişiyorlar. Herkes kendine göre bir seçmece yapıyor, Şarkiyatçılar ve sekülerist, İslâm devletlerinin ve topluluklarının tarihsel serüveninde, İslâm'a atfettikleri olumsuz özelliklerin bu dinin esasının ifadesi, parlak devirlerin ise İslâm topluluklarının dışarıdan, mesela Yunan felsefesinden, farklı kültürlerden etkilenme olarak tanımlıyorlar. İslâmcılar ise, parlak devirleri dinlerinin esasına dair pratiklerin açılımı, diğer dönem ve örnekleri ise "bozulma", "sapma", "yozlaşma" olarak kodluyorlar. Ve nihayet, her iki yaklaşım da, biri olumlu, diğeri ise olumsuz olarak resmedi-

1 Bu konuyu bugünden baktığımda yetersiz olarak ancak ilk kez doktora çalışmamda ifade etmeye çalışmıştım (Mert, 1994).

len "Müslüman" diye bir tipolojiden yola çıkıyorlar. Bu "Müslüman", o tarihte, şu mekânda, o özelliklere, şu zaaflara sahip olabilecek, kısacası yaşayan bir "insan" değil. Yüzlerce yıl değişmeden kaldığı gibi, biri diğerinden pek de farklı olmayan veya olamayacak olan türdeş bir yaratık. Aziz Azmeh'in isabetli ifadesi (2003: 36) ile "homo İslamicus".

Kalkış noktası veya dönüp dolaşıp vardığı nokta böyle bir insan tanımı olan yaklaşımların tümü, bir siyasetin vazgeçilmez referansı olabilir, ancak söz konusu ettiği dünyayı, alanı, meseleyi kavramaktan çok uzağa düşmeye mahkûmdur. Diğer taraftan, böylesi bir kalkış noktasından yola çıkan siyasetler, ister sömürgecilik rehberliği, iktidar meşrulaştırıcısı, ister bunlara karşı isyanın ve farklı bir dünya kurma özleminin zemini olsun, kaçınılmaz olarak "dayatmacı" ve kavgacı/savaşçı olmak durumundadır. Sömürgecilik siyasetinin, Şarkiyatçılar rehberliğinde, "İslâm dünyası"nı, "Müslüman"ı, tarih ve insanlık serüveni dışında görmesi, kendi otoritesini ona dayatmak için meşrulaştırma aracı oldu. Modern dünyada karşılaştığı büyük değişimler karşısında, çıkış yolunu kendisini bu serüvenin dışında ve tek boyutlu tanımlamakta bulan İslâmcılık da, kaçınılmaz olarak sıradan, tüm farklı tecrübelerinde, dayatmacı/otoriter siyaset üretmekten başka bir sonuç vermedi.

İslâmcılıktan neyi kastettiğimiz veya kastetmemiz gerektiği ise başlı başına derin bir mevzu, ama bir yerden başlamak lazım. En iyisi, en başından Müslüman topluluk ve/veya devletlerin modern dünyanın yükselişi karşısında takındıkları tutum, izlenen siyasetler, akıl yürütmeler ve bu çerçevede bir ideolojisinin şekillenmesini gözden geçirmeye çalışmak.

"İslâmcılık" tarihsel olarak, ilk kez modernleşme süreci ile, yani on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan, daha sonra ise Soğuk Savaş döneminin bitmesi ile tekrar yoğun biçimde gündeme gelen bir ideolojidir. İslâmcılığı tanımlamaya ilişkin ilk sorun, genel olarak, İslâmcılık ile "İslâm ve siyaset ilişkileri"nin yaygın olarak aynı çerçevede değerlendirilmesidir. Oysa konu "İslâm ve siyaset ilişkisi" olduğunda, bir yandan İslâm'ın bir din olarak ortaya çıkışından itibaren yaşanan tüm tarihsel süreci ve siyasal pratikleri irdelememiz gerekir. Oysa "İslâmcılık", münhasıran on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren şekillenmeye başlayan bir siyasi iddia ve ideolojidir. Söz konusu olan yine İslâm ve siyaset ilişkisidir denilebilir, ancak artık konu bu ilişkinin modern bir ideoloji olarak kurgulanmasıdır. Yani, söz konusu olan artık, ilk kez Batı coğrafyasında yaşanan büyük bir değişim olarak modernleşme koşulları altında, "İslâm adına nasıl bir tutum takınılmalı", "İslâm dini nasıl bir toplum düzeni öngörüyor, bu toplumun siyasi yapısı ne olacaktır, bu toplumu ve siyaseti oluşturmanın yolları nelerdir" sorularına verilen cevaplarla şekillenen bir ideolojidir.

Hemen hiçbir ideoloji mensubu, ileri sürdüğü iddiaların "ideolojik" olduğunu kabul etmez, kendini gerçekliğin ifadesi olarak tanımlar. Marksizm, teme-

linin bilim olduğu iddiasındadır, liberalizm benzer şekilde modern ekonominin bilimi olarak kabul görmek ister, muhafazakârlık baştan ideolojileri reddeder, kendini bir tavır ve tutum olarak tanımlar. Diğer taraftan, milliyetçilik "millet"in tarihsel değil, neredeyse varoluşsal biçimde tanımından yola çıkar, benzer bir şekilde İslâmcılık "gerçek İslâm"ın modern dönemdeki temsili olma iddiasındadır. İslâmcılara göre de, mesele modernleşmenin saldırısı altında kalan dinsel topluluğun dıştan gelen bu müdahaleye karşı "kendi değerleri"ne sahip çıkmasından ibarettir. İlk bakışta, paradoksal olarak görünse de, İslâmcılık ideolojisi, İslâm ve siyaset ilişkisini kurgularken, bu ilişkinin inanca dair bir mesele olup olmadığı üzerine yapılmış olan kadim tartışmaları fazla dikkate almaz. Tarih boyunca, İslâm devletleri var olduğuna ve bunların son bağımsız temsilcisi olan Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığı on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tehdit altına girdiğine göre acil konu, bu tehlikenin nasıl bertaraf edileceği idi. Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı ile yıkıldıktan ve Cumhuriyet Türkiye'si hilafeti lağvettikten sonra, soru İslâm devletinin nasıl yeniden ihya edileceği oldu. Her ideoloji gibi, İslâmcılık da, kendine has bir tarih okuması yapar, bu okumaya göre, İslâm devletlerinin parlak dönemleri İslâm'ın yükselişi, çöküş dönemleri ise yozlaşma olarak değerlendirilir. Bu açıdan, on dokuzuncu yüzyıl, kuşkusuz İslâm toplumları için bir çöküş dönemidir ve bu çöküşten kurtulmanın yolu, etkenleri belirleyip üstesinden gelmek ve nihayet İslâm ve siyaset ilişkisinin "aslında olması gereken ilişki biçimini" tanımlamaktan geçer.

On dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren İslâmcılık olarak tanımlayabileceğimiz söylem ve değerlendirmeler, aslında yepyeni bir toplum ve siyaset kurgusu yapmaya girişirler ama bu "yeni", ideal bir geçmişe dayanma ve/veya "otantik" olma iddiasındadır. Başka bir deyişle, "tarihi dışarda bırakan bir geçmiş" tasavvuru söz konusudur.[2] Bu akıl yürütmenin temelinde, modern Batı karşısındaki yenilgi ve çöküşün nedeninin "gerçek İslâm"dan uzaklaşma olarak tanımlanması fikri vardır. Böylece, yakın geçmiş "çöküş"ün temsili ise reddedilmeli ama bu ret İslâm adına olmalıdır, diğer bir deyişle, yeni kurgu, aslında "otantik olana dönüş" olarak tanımlanmalıdır. Bu aslında, bir yandan parlak dönemler dışında kalan tarihsel kültürel birikimi, diğer yandan ise teolojik düşünce birikimini reddeden "Selefi" görüştür.

Son zamanlarda "Selefi" tabiri, "radikallik, köktendincilik" ve bunun şiddet yoluyla ifadesine, bu tür grup ve görüşlere işaret etmek üzere kullanılıyor. Oysa gerek geçmişte gerek zamanımızda Selefilik, bir yandan "selef"lere, yani önce gelenlere, kuruculara, ilk ve saf döneme dönüşü, ondan ilham alışı, diğer yandan ise kutsal metnin, yani Kuran'ın tek bir biçimde anlaşılabileceği şeklindeki tüm iddia ve görüşleri tanımlar. Bu anlayışın modern dönemde karşımıza çıkan şekline "modern Selefilik" diyebiliriz. Selefi görüşlerin çoğu siyasal çöküş, kriz

2 İslâmcılık ideolojisi açısından bu ayrımı hakkıyla yapan en önemli fikir ve kaynak İsmail Kara'nın çalışmalarıdır.

dönemlerinde çıkış noktası olarak ortaya çıkar. Bazen de, Vahhabilik'te olduğu gibi siyasi güç ve birlik arayışının aracı olabilir. Siyasal çöküş veya güç kaybı karşısında sorunun ne olduğuna verilen cevap sıklıkla "dinde yozlaşma, çürüme, sapma" çerçevesinde gelişir ve çare "öze dönüş" olarak görülür.

"Modern Selefilik"ten kastettiğimiz, sadece yirminci yüzyılın sonlarında gündeme gelen Taliban ve diğer radikal, tepkisel akımlar değil. Tam tersine, on dokuzuncu yüzyılda gelişen "modern Selefilik", İslâm ve modernleşmeyi bağdaştırma çabasında olan, bunu sağlamak için "gerçek İslâm" referansına başvurmak durumunda olan "Selefilik"tir. Dahası, bu Selefi çıkış, modernleşmeci bir siyasal muhalefetin söylemi idi. Mesela, mutlak monarşiye karşı meşrutiyet idaresini ve pek çok reformu savunabilmek için, aslında bunların "hakiki İslâm"ın gereği olduğunu iddia etmek gerekiyordu.

Batı'da modern toplum ekonomi, düşünce, siyaset, kısaca modern dünyanın kuruluşu ve bunun geri kalan coğrafya, toplum ve devletleri kökünden etkileyecek sonuçlarının iyice belirginleştiği on dokuzuncu yüzyıl, bu çerçevede şüphesiz ciddi bir meydan okuma idi. Ancak, bu meydan okuma ve onun yarattığı toplumsal dalgalanma ve hoşnutsuzluklar ne sadece Batı dışı modern öncesi toplumlara, ne de özellikle Müslüman toplumlara mahsustu. Modern dünya Batı coğrafyasında yükselmiş olmasına karşın, içinde geliştiği toplumlar açısından da son derece sarsıcı ve sancılı olmuştu. Bu süreçte, Batı dünyasında veya Hıristiyan dünyada da dinin ve onun siyasal anlamının yeniden yorumlanması gerekmişti. Batı dışı dünya ise, bu değişimle daha geç ve Batı'nın sembolleri ve dayatmaları çerçevesinde karşılaştı ve bu fazladan bir yabancılama unsuru oldu. Bu yabancılamayı aşmanın yolu, "modernleşmeyi İslâmileştirmek"ti, İslâmcılığın bir ideoloji olarak gelişmesi öncelikle bu çerçevede şekillendi, daha sonraki safhalarda ise, "modernist İslâmcılık" yolu terk edilerek modernleşmeyi sorgulayan bir mecra açıldı.

Modernleşme sürecinde İslâm-siyaset ilişkisinin yeniden kurgulanması

Modernleşme sürecinde, din ve siyaset ilişkisini yeniden kurgulama çabası aslında ilk başlarda bir ideoloji meselesi değil, İslâm'ın yeni siyasal anlamlar kazanması şeklinde gerçekleşti. Tanzimat ile başlayan ve Sultan/Devlet öncülüğünde ve köklü bir sistem değişikliği öngörmeden uygulamaya konan bürokratik adımlar bu çerçevede değerlendirilebilir. Diğer yandan ise, İslâm ve siyaset ilişkisinin yeniden kurgulanması, eski sistemi tamamen yıkmak olmasa da kökten değiştirmeyi talep eden siyasal bir muhalefet tarafından, yenilikleri "İslâm'ın özüne dönüş" olarak tanımlamak suretiyle Selefi-reformcu bir ideolojinin şekillenmesine öncülük etti. Osmanlı devletinde, Sultan ve çevresinin öncülüğünde gerçekleşen, askerî, hukuki ve bürokratik reformlar, kısa vadeli kesintilere karşın, sanılanın

aksine II. Abdülhamid dönemi ile devam etmiştir. Diğer taraftan, Meşrutiyet ve Anayasacı hareket bir "muhalefet" hareketi olarak şekillendi ve Selefi anlayış ile temellendirildi. Meşrutiyet, Anayasacılık ve hatta demokrasi fikrinin aslında, sadece teolojik olarak değil, pratik olarak da İslâm'ın ilk dönem uygulaması olarak tanımlanma çabası, aslında İslâm referanslı yeni bir toplum-siyaset tasavvuruydu. O nedenle, ilk bakışta şaşırtıcı gelse de, İslâmcılık ideolojisi, II. Abdülhamid siyasetinden ziyade, ondan önce Genç Osmanlılar ile başlayan ve daha sonra Abdülhamid'e muhalefet olarak devam eden "modern Selefilik" dediğimiz yaklaşımın devamıdır. Modernleşme adına "öze dönüş" fikri bir geçmiş ihyası veya güzellemesi değil, tam tersine muhayyel "Selefilerin İslâm"ı, yani "asıl İslâm" adına geçmişin yozlaşmalarına karşı yeni bir sayfa açma fikrine dayanıyordu. Söz konusu olan İslâm'ın ilk dönemine dönüş değil, yakın geçmişin olumsuzluklarına karşı, ilk dönemi "otantik" referans olarak tanımlama yaklaşımı idi. Bu açıdan, reformcu bir muhalefet hareketi olan Genç Osmanlıları, İslâmcı ideolojinin kurucuları olarak tanımlamak son derece isabetlidir (Türköne, 1991).

On dokuzuncu yüzyılda, "İslâm"ın yeni siyasal anlamlar kazanması öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan reform sürecinin kendisi idi. Diğer taraftan, on dokuzuncu yüzyıl boyunca, hemen hepsi yükselen Batılı güçlerin siyasal idaresi altında kalmış, farklı biçimlerde koloni veya yarı koloni haline gelmiş olan Müslüman nüfuslu geniş bir coğrafya vardı. İngiltere, Fransa ve Rus İmparatorluğu yönetimi altındaki yoğun bir Müslüman nüfus yaşıyordu. O halde, İslâm ve siyaset ilişkisi bir yandan Osmanlı devletinin yeniden yapılanması çerçevesinde, diğer yandan ise Hıristiyan devlet/imparatorluk idareleri altında reform, dolayısı ile yeniden kurgulanma sürecine girdi. Zaman içinde, İslâmcılık, bu süreçler içinde bir ideoloji olarak gelişti.

Osmanlılar, yanı başlarında güçlenen yeni düzenden, yani sanayileşme ve modernleşme sürecinden on altıncı yüzyıldan itibaren etkilenmeye başlamışlardı, ancak askerî güçlerini yitirmeye, yani toprak kaybetmeye başladıktan sonra, bu süreç bir sorun olarak tanımlanmaya başladı. Buna karşı verilen ilk tepki, klasik düzenin yozlaşmalara karşı yeniden ihya edilmesiydi (Berkes, 1978; Lewis, 2015). Bilindiği gibi, çözümün eskiye dönüşten ziyade yenileşme veya değişme olduğu daha sonra kavrandı ve reformlar süreci böyle başladı. On sekizinci yüzyıl sonlarında başlayan kesintili reform süreci önce askerî olmak üzere kısıtlı alanda, sonra daha kapsamlı bir değişim sürecini gündeme getirdi. Osmanlı devleti açısından reformlar öncelikle, devletin yeniden güçlenmesi için alınan tedbirlerden ibaretti. Devletin yeniden güçlenmesinin yolunun eski düzeni ihya etmekten ziyade, yeni bir teşkilatlanma gerektirdiği fikri ve çabası aslında, adı bu şekilde konulsun veya konulmasın modern bir devletin inşası çabasından başka bir şey değildi. Tam da bu nedenle, özellikle Tanzimat ile başlayan dönüşüm çabaları, eskisinden farklı, modern manada bir merkezîleşmeyi gerektiriyordu. Tanzimat'a karşı gelişen tepkileri, ideolojik bir meseleden zi-

yade, genel olarak geleneksel yapıların modernleşme süreci içinde sergiledikleri direniş çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu açıdan, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşananlar ile farklı tarihlerde de olsa, Batı dünyasında yaşanan modernleşme süreçleri birbirinden köklü biçimde ayrışmaz.

Osmanlı'da yaşanan sürecin toptan özgün bir süreç olduğu fikrinin gelişmesinin nedeni, her şeyden önce, imparatorluğun bir İslâm devleti olması ve dolayısı ile Batı tarihinin dışında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki Oryantalist yaklaşımdır. Bu noktada, Oryantalist düşünce ile İslâmcı düşünce ortaklaşır. Doğrusu, İslâm konusu, Osmanlı devletinin modernleşmesi sürecini, bir noktadan sonra Batı'dan farklı kılan bir konuydu, zira dinin modernleşme süreci içinde mahiyetinin ne olabileceği, bir noktadan sonra siyasal/düşünsel bir sorun ve tartışma konusu oldu. Bu tartışmanın ana ekseni, başka bir "din/medeniyet" dünyasını benimsemenin sınır ve koşullarıydı. Biz bu sürece "modern dünyanın yükselişi" veya daha doğru bir tabirle "modernleşen Batı'nın güç kazanması" diyoruz, ancak o dönemde Batı dünyası halen Hıristiyan dünya (diyâr-ı küffar, yani kâfirlerin diyarı), Osmanlı İmparatorluğu ise dâr'ül-İslâm (İslâm'ın evi) olarak algılanıyordu. Bu koşullar altında, bir yandan önce askerî, sonra idari alanda güçlenmek için Batı'yı güçlü kılan değişimlerin benimsenmesi gereği kabul ediliyor ve uygulanıyor, diğer taraftan bunun "kâfirlerin dünyası"nın topyekûn benimsenmesi anlamına gelmemesi gerekiyordu.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Osmanlı seçkin sınıfını meşgul eden mesele bu idi, değişimi kaçınılmaz bulan ve geniş çaplı olması gerektiğini düşünenlerin bulduğu çare, Batı'dan dinî açıdan mahsuru olmayan yenilikleri almak, diğer taraftan dine sahip çıkmaktı. Bu çarenin özeti, "Batı'nın bilimini alıp, kültürünü almamak" olarak ifade edilmişti. Tam da bu noktada, dini, yani İslâm'ı "yeniden" tanımlamak zarureti doğuyordu. Çünkü alınıp alınmayacak, kabul edilip edilmeyecekler cetvelini kurgulamak, ancak İslâm'ın esasının neye uygun olup neye uygun olmadığının değerlendirilmesini gerektiriyordu. Bu manada, ilk Osmanlı reformcularına "İslâm modernistleri" diyebiliriz. Bu tabir, literatürde öncelikle, Osmanlı bürokratik aydın sınıfın dışında kalan Cemalettin Efgani ve Muhammed Abduh gibi ilk yenilikçiler için kullanılır, ancak "İslâm modernleşmesi", en bilinen isimleri Namık Kemal ve Ali Suavi olarak öne çıkan, "Genç Osmanlılar" neslinin tümünün düşüncelerini tanımlar.

O dönemde, reformistlere karşı çıkanlar henüz birtakım değişimlere, farklı gerekçelerle de olsa, din adına karşı çıkıyorlar, ancak dini yeniden tanımlama gereği duymadan, din adına eski uygulama ve kurumlarda ısrar ediyorlardı. Bu döneme ilişkin çalışmalar bu kesimi "gelenekçiler" olarak adlandırır, bu tabir de tartışılabilir, ancak bizim açımızdan önemlisi, daha sonra "İslâmcılık" adı verilen siyasal iddianın, gelenekçilerin değil, reformcuların düşünce izleği üzerinden gelişmesidir. Zira değişim sürecinde, eski kurumların direnci bir süreliğine çeşitli tepki veya geri tepme biçimleri aldıysa da, devletin yeniden güç-

lenmesi ve bunun için gerçekleşmesi gereken değişimlerin zarureti, bu tepkilerin önüne geçti. Bu noktadan sonra, siyasi tartışma ve gelişmeler, değişimin gerekip gerekmediği değil, ne şekilde ve ne ölçüde olacağı meselesi çerçevesinde belirlendi. Tam da bu nedenle, II. Abdülhamid döneminde reformcu çevre siyaset dışına itilmiş ve dış politikada pan-İslâmcı siyaset izlenmiş, ancak devlet teşkilatının modernleşmesi süreci, siyasi tartışmaya mahal vermeden, kesintisiz devam etmiş ve hatta en yoğun dönemini yaşamıştır. Bu durumda, din ve siyasetin yeni bir çerçevede kurgulanması, bir yandan Sultan Abdülhamid idaresi tarafından diğer yandan ise onun muhalifi olan Jön Türkler'in siyasi görüşleri çevresinde gelişiyordu. II. Abdülhamid, devletin modernleşmesi sürecini mutlakıyetçi iktidarın uygulamaları çerçevesinde gerçekleştirirken, muhalifleri aynı sürecin Meşruti monarşi ve Anayasacı bir düzeni de içermesi gerektiğini ileri sürüyordu. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Genç Osmanlılar ile başlayan bu reformcu çizgiyi belirleyen, siyasal bir muhalefet çerçevesinde ve Selefi anlayış üzerine kurgulanmış olmasıydı. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nda, bürokrat-aydın çevrede gelişen muhalefet tanımı icabı radikal ve dolayısı ile Selefilik çerçevesinde bir ideolojiyi gerekli kılıyordu, zira mevcut siyasi yapının tamamen yıkılması değilse de kökten değişimi talebi söz konusuydu. İslâm referansı giderek ideolojik bir çerçeve kazanıyordu, zira artık hayalî bir İslâmi düzen için mevcut olan düzene karşı çıkış söz konusu idi.

Mesele modernleşme veya ona karşı çıkma değildi, II. Abdülhamid döneminde, siyasal yapının modernleşmesi süreci kesintiye uğramadı. Tam tersine, "İslâmcılık Sultan Abdülhamid'e sadece Tanzimat reformlarını korumasına izin vermekle kalmayıp aynı zamanda, devletin İslâmi politika ve karakterini muhafaza eder gibi gözükürken bu modernizasyon hareketini derinleştirmek ve kapsamını genişletmek imkanını sağladı" (Karpat, 2001: 164). Abdülhamid devrinde, modernleşme çabalarından kastettiğimiz sadece, modern manada merkezîleşmeyi pekiştirmek üzere, demiryolları ve telgraf iletişiminin yaygınlaşması veya modern eğitim kurumlarının gelişmesi gibi adımlar değil, on sekizinci yüzyıl sonlarında başlayan bürokratik reformların hızla devam etmesiydi (Findley, 1994). Dahası, bu dönemde, "gelenekçi" diye bilinen Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'yi yazması için görevlendirilmesi, yeni bürokratik merkezîyetçi (modern) devlet teşkilatı çerçevesinde, hukukun kodifiye edilmesi ihtiyacının sonucu idi. Bu girişim, referans İslâm şeriatı ve Hanefi fıkhı olmakla birlikte, hukukun geleneksel ve dolayısı ile dağınık biçimde uygulanmasının yerini, modern merkezîyetçi manada teşkilatlanmasını hedefliyordu, bu nedenle Hanefi fıkhının standartlaşması gerekiyordu.

Caroline Finkel, Tanzimat döneminde başlayan "sekülerleştirici" reformların 'İslâm'ı daha İslâmi" hale getirdiğini (2005: 478) ifade ediyor, Deringil ise bu süreci "Şeriatın Osmanlılaştırılması" diye tanımlıyor (2002: 63). Aslında, mesele "Osmanlılaşma değil", Osmanlı devletinin siyasi teşkilat ve anlayışının mo-

dernleşmesi sürecinde şeriatın yeni bir çerçeve kazanması idi. Bu açıdan, C. K. Neuman'ın *Cevdet Tarihi*'nin "Max Weber'in anlayışı doğrultusunda modern bir bürokratik sistem arayışının bir belgesi olarak okunabileceği" değerlendirmesi önemli bir tespittir (1999: 196-197). Modernleşme, Müslüman coğrafyada, daha ziyade Batılılaşma, yani Batılı kültüre ilişkin usul ve âdetlerin benimsenmesi olarak algılanagelmiştir ve bu karşı tepkiler büyük ölçüde bu çerçevede gelişmiştir. Oysa modernleşme geleneksel dediğimiz modern öncesi iktisadi, sosyal, siyasal yapıların çözülmesi ve yerini farklı ilişki biçimleri ve kurumların alması sürecidir. Batı Avrupa'da bu süreç öncelikle iktisadi yapının değişimi, yeni sınıfların yükselişi ile gelişirken, diğer pek çok toplumda, yönetici sınıfların öncülüğünde, askerî ve siyasi yapıların dönüştürülmesi şeklinde gerçekleşti. Bu bir ideolojik tercih değil, Batı'da gelişen iktisadi dönüşümün küresel çapta etkilerinin zorlaması sonucu olan bir süreçti. Osmanlı İmparatorluğu, ilk olarak bu zarureti cephede yaşadığı yenilgiler dolayısı ile hissetmiş ve reform sürecini bu nedenle askerî alanda başlatmış, daha sonra siyasal yapının dönüşümü şeklinde devam etmişti. Düzenli bir merkezî ordu kurma ihtiyacı Nizâm-ı Cedîd'i, devlet mekanizmasının yeniden kurgulanması ihtiyacı bunu takip eden diğer reform çabalarını gündeme getirmişti. Kısacası, söz konusu olan devletin modern manada yeniden inşası, modern manada merkezîleşmesi, bürokratikleşmesi, kurumsallaşması idi. Bu süreç içinde Tanzimat ile başlayan tepkilerin çoğu, ideolojik veya düşünsel olmaktan ziyade, modern manada merkezîyetçi bir yapıya karşı eski kurum ve yerel iktidar odaklarının isyanı çerçevesinde ifade buluyordu.

Diğer taraftan, Müslüman coğrafyada ve o dönemin tek bağımsız ve güçlü devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk değişim veya reform çabasında olanlar, başta siyasi kurum ve kavramları İslâm dini çerçevesinde değerlendirmek durumundaydı. Zira reformların da, karşı tepkilerin de ifade zemini, siyasal ve toplumsal manada tek referans olmayı sürdüren "din" idi. Dinin, yani İslâm'ın siyaset ile ilişkisini yeniden kurgulamak çabalarının tümüne "İslâmi modernleşme" diyebiliriz. İslâmcılık önce adı konmadan da olsa, Osmanlı reformcu muhalefet hareketi içinde şekillendi, daha sonra aynı çizgide yola çıkan aydın ve bürokratların bazı hususlarda ayrışması ile netleşti. Sonradan Jön Türkler adını alacak, ortak noktaları II. Abdülhamid rejimine muhalefet olan bu nesil içinde, bazıları Batı modernleşmesini daha kapsamlı biçimde benimsemeyi savunurken, diğer bazıları, değişimin "İslâmiliği" hususunu daha öne çıkardılar; genellikle birincilere Batıcılar, diğerlerine İslâmcılar adı verildi. Ancak, pek çok durumda bu ayrım ilk bakışta sanıldığı gibi net değil, tam tersine fazlasıyla örtüşme içerir. Zira, her iki grup da, yenilik taleplerini İslâmi referanslar ile ifade ediyordu.

Osmanlı modernleşmesi tarihi üzerine yazan bazıları, modernleşme sürecinde dinin hâlâ merkezî bir yer teşkil etmesini yadırgar. Bu konuda en önem-

li isimlerden olan Niyazi Berkes, Meşrutiyet idaresini savunan ilk nesil olan Genç Osmanlılar'ı bile din ekseninden kurtulamadıkları için eleştirir. "Kanunu Esasi ve meşveret rejimi yanlısı olanlar; açıkça 'Kur'ana, Hadise gerek yoktur, biz Kur'ana göre değil, ... çağın gereklerine göre anayasaya dayanan demokratik bir rejim kurmak zorundayız' diyemiyorlardı" diye şaşkınlık belirtir (1978: 317-318). Ona göre, İslâm referansına müracaat ısrarı, bu fikre karşı çıkanların işini kolaylaştırır. Bu süreci en iyi tanımlayan Cemil Oktay'ın o döneme ilişkin bir kitabının başlığıdır: "*Hum" Zamiri'nin Serencamı* (1991). Meşrutiyet idaresini savunanlar, daha önce Genç Osmanlılar'ın izlediği yoldan, yani dinî meşruiyet bulma çabası içinde, İslâm dininde "danışma"nın, yani "meşveret"in önemini, Meşruti idarenin temeline yerleştirmeye çalışıyorlardı. Bu çerçevede, Ali İmran Suresi'nde geçen, "veşavir'hum fi'l emr" (bir hüküm verirken "onlara" danışınız) ayetini delil olarak gösteriyorlardı. "Hum" (Arapça) "onlara" manasına geldiği için, Oktay, bu sürece, biraz da mizahi olarak "hum zamirinin serüveni" adını veriyor. Zira, o dönem "hum"dan kimin kastedildiği, mesela gayrimüslimleri kapsayıp kapsamadığı uzun uzun tartışılmıştı.

Siyasal değişimin İslâm referansları içinde kalınarak tartışılmaya devam etmesi, aslında Niyazi Berkes'in yadırgadığı ölçüde anlaşılmayacak bir husus değildir. İlk bakışta, bu ihtiyacın nedeninin fazla tepki çekmemek veya değişime meşruiyet sağlamak olduğu düşünülebilir. Ancak, aynı zamanda, bu tartışmaları yapan çevrenin, kendilerinin de sahiden İslâmi çerçeve içinde düşünmeye devam etmekte olduğunu da akılda tutmak gerekiyor. Değişime meşruiyet sağlamak veya fazla tepki çekmemek kaygısı, bu sürecin daha ileri safhalarında, yani Jön Türkler açısından daha önemli hale gelmiş ve hatta bu nedenle II. Meşrutiyet döneminde siyasetin her cenahı için İslâm vurgusu giderek daha fazla öne çıkmıştır. Bu konudaki en kökten kopuş, Cumhuriyet rejiminin kurulmasıdır, o kadar ki, Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre önce en Batıcı isimler kısa süre sonra gerçekleşen değişimlere özlem duysalar da bunu ancak rüyada görülebilecek bir şey olarak düşünüyorlardı. Kılıçzâde Hakkı'nın, bu içerikte bir makalesinin başlığının "Pek Uyanık Bir Rüya" olması bu duruma işaret eden en iyi örneklerden biridir.[3]

Siyasal değişim/modernleşme sürecinde bir diğer önemli konu, yeni bir siyasal kurgunun "daha İslâmi", "İslâm'ın aslına daha uygun" olması iddiasının ifade bulmaya başlamasıdır. Birinci Meşrutiyet öncesi dönemde Meşruti idaresinden yana olanlardan Esad Efendi, o günlerde yayımladığı "Hükümet-i Meşruta" risalesinde, "Bizim hükümetimiz esasen Şeriatla mukayyed olduğundan hükümet-i İslâmiyedir. Binaenaleyh hükümet-i meşrutadır," diyordu. İslâmcılık dediğimiz siyasal/düşünsel akım, muhafazakâr veya gelenekçi tepki kulvarında değil, yukarıda belirttiğimiz gibi bu değişimci izlek üzerinde gelişti.

3 Abdullah Cevdet'in çıkardığı *İçtihad* adlı dergide yayımlanan makalenin 1912 yılındaki başlığı "Pek Uyanık Bir Uyku"dur. Kılıçzâde daha sonra makalenin başlığını "Rüya" olarak değiştirmiştir.

Yine yukarıda iddia ettiğimiz gibi, ilk büyük değişim eşiği, İslâm'ın tanıma gerek duyulmayan bir referans olmaktan çıkıp ister değişimlere meşruiyet kaygısı ile, ister var olanı tanımlamak üzere olsun, altının çizilmeye ve dolayısı ile yeniden kurgulanmasına ihtiyaç duyulur hale gelmesidir. Tarihçi Kemal Karpat'ın, modernleşme sürecini, iç ve dış siyaset açısından uzun uzun konu ettiği çalışmasının başlığının "İslâm'ın Siyasallaşması" olması bu açıdan son derece anlamlıdır. Karpat, kitabının önsözünde, İslâm'ın bu süreçte, bir yandan "sömürgeleşmeye karşı çıkma ideolojisi olarak siyasallaştığını", diğer yandan "değişim ve adaptasyonun bir aracı haline geldiğini" söyler. Doğrusu, ben "araç" yerine "referans" demeyi daha uygun buluyorum, ancak önemli olan "İslâm'ın siyasallaşması" kavramıdır, ancak bu nokta yorumlamaya muhtaçtır. İlk bakışta "İslâm'ın siyasallaşması", geçmişte veya bugün İslâmcılık siyaset ve ideolojisini ifade eder gibi görünüyor. Oysa İslâm'ın siyasallaşması İslâmcılık ekolünü içeren ancak onu önceleyen bir sürece işaret eder. Yukarıda söz ettiğimiz gibi, "siyasallaşma" dediğimiz süreç değişim ve/veya modernleşme sürecinde İslâm'ın daha önce olmadığı biçimde altının çizilmesi ve bu anlamda yeni bir siyasi mahiyet kazanmasıdır. Bu süreç ilk Osmanlı reformlarının İslâmi çerçevede takdiminden başlayarak, değişim yanlısı Genç Osmanlılar, I. Meşrutiyetçiler, II. Abdülhamid ve ona karşı gelişen muhalefet hareketi tarafından farklı çerçevelerde ifade buldu. Bir diğer ifadeyle, bu süreç içinde, dinin siyasal mahiyeti altı çizilmesine gerek duyulan bir meşruiyet kaynağı, daha sonra ise din ve siyaset ilişkisi ayrışma iddiası olmaksızın da olsa ilk kez tartışma konusu oldu.

Diğer taraftan, Osmanlı Sultanının, Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanların da "halifesi" olduğu iddiası, ilk kez 1876 Anayasası'nda zikredildi, böylece halifeliğin ruhani ve siyasi boyutu ilk kez farklı zeminde tanımlandı: "Zat-ı hazret-i padişahi hasbel hilafe din-i İslâm hamisi ve bilcümle teba-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır." Doğal olarak, "Teba-ı Osmaniye" ile kastedilen Müslüman ve gayrimüslim tüm Osmanlı nüfusuydu. Özellikle Osmanlı-Rus Harbi ve Balkanlar'daki büyük toprak kaybından sonra, II. Abdülhamid döneminde, Hıristiyan nüfusu elde tutma konusunda umutların azalmasıyla, devlet siyaseti daha fazla Müslüman nüfusa odaklı hale geldi. Müslüman millet tasavvuru gündeme geldi. Ancak, "1878 sonrasında elde Müslüman ağırlıklı bir ülke kalmış ve bundan sonra Müslümanlara öncelik verilmesi kararlaştırılmıştı ama ortada homojen bir Müslüman unsur yoktu. Eldeki bilgiler bize Anadolu ve Arap topraklarında belli şehir merkezleri dışında muazzam bir farklı inançlar manzumesi ile karşı karşıya olduğumuzu işaret ediyor. Bu farklı unsurların tasavvur edilen bu Müslüman devlete uygun bir teba, bir 'Müslüman millet' haline getirilmesi gerekiyordu". Diğer bir deyişle, Müslüman millet, tıpkı diğer millet kurguları gibi, nihayetinde hayalî bir cemaatti (Çetinsaya, 2001: 271).

Osmanlı Müslümanları tabii ki, daha önceleri de, kendilerini Müslüman kimlik içinde görüyorlar, devlet de onları Şeriat dairesinde birinci sınıf tebaa mu-

amelesi ile idare ediyordu, ancak bugün tanımladığımız manada milli kimlik, modern bir siyasal kategoridir ve "Müslüman millet" de diğer milli tasavvurlar gibi modernleşme sürecinde inşa edilmiştir. Diğer taraftan, Sultan tabii ki aynı zamanda halifeydi ve klasik Osmanlı devleti ve siyaseti, tıpkı kendinden önceki İslâm devletlerinde olduğu gibi elbette doğrudan İslâmi meşruiyete dayanıyordu, Şeyhülislâmlık/fetva kurumu İslâmi referansa uygunluğu ifade ediyordu. Hilafet Sünni İslâm siyaset düşüncesi uyarınca zaten siyasi güç sahipliği ile tanımlanıyor ve siyasi sadakat, dogmalaşmış "ulul'ul emre itaat" ilkesi çerçevesinde kurgulanıyordu. Ancak, devletin yeniden modern manada inşası süreci tüm bu kavramların yeniden tanımlanmasını ve yönetilenlerin tebaadan millete geçişinin kurgulanmasını gerektiriyordu.

Tabii, bu gelişmeler, çok-yönlü toplumsal değişimler ve bunların en başında modern manada bir bürokratik sınıfın doğuşu ve siyasal rekabet alanının değişimi ile alakalıydı. Biz Karpat'ın "İslâm'ın siyasallaşması" dediği, ancak "İslâm'ın modern manada siyasallaşması" olarak okunması gerektiğini düşündüğümüz süreç içinde gelişen İslâmcı ideolojiye giden yolu daha ziyade düşünsel, kavramsal çerçevede izlemek için bu gelişmelerden söz etmeyeceğiz.

Osmanlı modernleşmesi süreci içinde din (İslâm) ve siyaset ilişkisinin yeniden kurgulanması süreci, daha sonra yaşanan gelişme ve tartışmalar açısından daha uzun boylu irdelenmeyi hak eden bir konu. Ayrıca, böylesi bir irdelemeyi zenginleştirecek pek çok çalışma mevcut. Biz ise bu konuyu şimdilik sadece genel olarak "İslâm ve siyaset ilişkisi" ile ideolojik manada "İslâmcılık" ilişkisine gerek arka plan oluşturmak, gerekse aralarında ayrım yapma gereğini vurgulamak için gündeme getirmekle yetinelim. Zira İslâmcılık ideolojisinin oluşumu sürecinde, Osmanlı modernleşme tarihi doğal olarak öne çıkmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu dışında yaşayan Müslüman toplumların kolonileşme olarak yaşadıkları "modernleşme" serüvenleri de son derece önemli. Diğer taraftan, "İslâm'ın modern dönemde siyasallaşması" açısından, Avrupalı güçlerin Müslüman toplulukları etkileme çabaları ve bu konuda yaşanan rekabet de önemli bir etken haline geldi.

İslâm'ın siyasallaşmasının bir diğer yüzü

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, ne kadar güç kaybetmiş olursa olsun, İslâm devleti iddiası taşıyan yegâne bağımsız güç Osmanlı İmparatorluğu olsa da, güçlü Batılı devletler; İngiltere, Fransa, Habsburglar ve Rus imparatorluklarının yönetimi altında geniş, hatta Osmanlı İmparatorluğu yönetimi altında yaşayanları aşan Müslüman nüfusları vardı. Her iki durumda da, siyaset ve din ilişkisi İslâmiyet çerçevesinde yeniden kurgulanmak durumundaydı, yani Müslüman nüfuslu imparatorluk ve devletler, yönetimi altına aldıkları Müslüman toplulukları bir şekilde siyasal sistemlerine eklemlemek durumundaydı. Özetle, ge-

rek bir İslâm İmparatorluğu olan Osmanlı, gerekse Müslüman nüfuslu diğer imparatorluk ve devletler, merkezî yapıyı güçlendirmek için İslâm referanslı modern siyasal kurum ve kavramlar inşasına girişti̇ler. Rus İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde, yönetimleri altındaki Müslüman toplulukları merkezî denetim altına sokmak üzere girişti̇ği çabalar bu konuda en iyi örneklerden birini teşkil eder. Ancak, sonradan gelen İslâmcı kuşaklar, bu süreçte oluşmuş kurum ve kavramları, pek çok durumda geleneksel, hatta otantik yapılar olarak algılama eğilimine girdiler. Diğer taraftan, yukarıda işaret edildiği gibi, Batılı güçlü devletlerin Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkileri olduğu kadar, kendi aralarındaki rekabet ilişkileri de "İslâm siyasetleri"ni belirleyen önemli etkenler oldu. Mesela, Fransa ve İngiltere'nin Kırım Savaşı'nda, Rusya'ya karşı Osmanlı devleti yanında yer alması, daha sonra Müslüman topluluklar üzerinde rekabette propaganda aracı oldu. Aslında, en çarpıcısı Napolyon'un 1798'de Mısır seferi olmak üzere, Müslümanların yaşadığı coğrafyaların Batılı güçler tarafından istilası süreci de, İslâm siyasetlerini öne çıkarıyordu.

M. K. Cooney'in dediği gibi (2002), "Mısırlı Müslümanlar daha önce böylesini hiç görmemişlerdi", daha önce Haçlılar da ülkeyi istila etmişti ama, amaçları açıkça İslâm'a karşı savaştı, oysa Napolyon, Mısır'ı sadece "Memluk beylerinin zulmünden" kurtarmak için geldiğini ve İslâm'ın dostu olduğunu söylüyordu. Bonaparte'ın Mısır İşgali, kuşkusuz Ortadoğu'nun modern tarihi açısından önemli bir eşik noktası olduğu gibi, Batılı güçlerin Müslüman toplulukları etkileyerek yanlarına çekme siyasetlerinin ilk önemli örneği idi. Tarihçi ve Oryantalistlerin, bugüne kadar pek çok bakımdan tasvir ve tartışma konusu yaptığı bu "renkli ve ilginç" seferde Bonaparte işi Müslümanlığı kabul imasına kadar götürmüştü. Gerçi bu sefer Osmanlılar İngilizlerin desteği ve müdahalesi ile yenilgiye uğramıştı ve dahası Müslümanlık adına iddialar Mısırlılar üzerinde fazla etkili olmadı, ancak Mısır modernleşme sürecini başlatmış oldu. Osmanlı ordusu için Mısır'da savaşan Kavalalı Mehmet Paşa, kendi iktidarını pekiştirdikten sonra, Fransızları, başta ordu teşkilatı olmak üzere pek çok açıdan model olarak aldı.

Fransızların, İngiltere'nin önünü kesmek için girişti̇kleri Mısır seferi başarısız olsa da, onu takip eden süreçte, Fransızların Kuzey Afrika ve Kara Afrika'sındaki istilaları sürdü. Tunus ve Cezayir'in tam anlamıyla Fransız sömürgesi haline geldiği bu süreçte, Fransız siyaseti İslâm'ı siyasal referans almaya devam etti. O kadar ki, bir yüzyıl sonra Fransız İhtilali'nin getirdiği din ve devlet ilişkilerinin ayrımı ilkesini tamamlayan, 1905'te çıkan *Ayırım Kanunu* (*Loi de Sépération*), Müslüman tebaayı dışında tuttu. Öncelikle, idareleri altındaki Müslüman toplulukların tepkisini çekmek istemiyorlardı, dahası diğer sömürge yönetimlerinde de olduğu gibi, bu toplulukları geleneksel yapılarını koruyarak veya gerekirse icat ederek yönetmek çok daha kolaydı. Dahası, sömürge idarelerinin Müslüman nüfuslarını askere almak için aracılık edecek kurumlara ihtiyaç

vardı. Nitekim Katoliklerle tam bir mücadele içinde geçen bu yıllarda, "Müslüman Enstitüsü" açma teklifi Meclis'teki milletvekillerinin çoğu tarafından desteklendi. Paris'te cami inşa etme girişimini, 1916'da kurulan Müslüman Enstitüsü Komitesi (*Comité l'Institut musulman de Paris*) uygulamaya koydu. Bu projenin en büyük destekçilerinden biri, Fransa'da din ve devlet ilişkilerinin ayırımının ateşli bir savunucusu ve daha sonra Vatikan ile ilişkilerin onarılmasına muhalefet eden, Edouard Herriot idi (Kavas, 2011). Yine bu dönemde Fransa, Kuzey ve Kara Afrika'da pek çok yerel din adamı ve tarikat lideri ile iyi ilişkiler kurmayı ve geliştirmeyi, İslâm politikaları çerçevesinde yürüttü. Batılı güçlerin, Birinci Dünya savaşı esnasında birbirlerine karşı yürüttükleri İslâmi propaganda savaşı, bu çerçevede değerlendirilebilir.

Yine, on dokuzuncu yüzyıla dönersek, Batılı olmayan devletlerin, İslâm siyasetlerinin, kolonileştirmek için İslâm'ı kullanmaktan ibaret olmadığını, farklı süreçler içinde istila edilmiş Müslüman toplumları yönetmek ihtiyacının da önemli bir etken olduğunu hatırlamak gerekir. Daha sonra, "otantik" İslâm kurumları sanılan pek çok siyasal yapı, temsil ve kavramın bu süreçler içinde oluşmuş olması önemlidir. Bu konuda, önemli ve en erken tecrübelerden biri Rus İmparatorluğu'nun istilacı siyasetlerini izleyen modern merkezîyetçi bir idare inşası sürecinde, yönetimi altında bulunan Müslüman toplulukları örgütleme çabalarıdır. Rusya Müslümanları arasında, İslâm ve siyaset ilişkisinin çerçevesi, gerek İslâmcı, gerekse Batılı tarihçilerden pek çoğunun iddia ettiği gibi "İslâm"ın imparatorluk baskısına direnen kadim kurum ve kurallarından ziyade on sekizinci yüzyılda, Çariçe Katerina döneminde, Rus İmparatorluğu'nda Müslümanları devlete bağlamak üzere girişilen düzenlemeler çerçevesinde çizilmeye başlamıştı. Rusya Müslümanları arasında pek çok farklı İslâmi anlayışın yaygın olmasına karşın, Hanefi fıkhının öne çıkması, devletin Müslüman toplumları bir nizama kavuşturma çabasının ürünüydü. Rusya Müslümanları üzerine yapılan, gerek Müslüman dünyada, gerekse Batı dünyasında pek çok araştırma, daha ziyade isyan ve direnişler üzerine yoğunlaşmıştır (Rywkin, 1982).[4] Buna karşın imparatorluk açısından siyasal istikrarın gereği olan düzenlemeler, pek çok durumda, Müslüman toplumların eski ve yeni seçkin veya seçkinleşme hevesinde olan kişi ve kesimlerinin işbirliği içinde ve her iki tarafın da çıkarlarını karşılamak üzere gerçekleşmişti. 1898'de Fergana Vadisi'nde patlak veren isyan sonrasında, Genel Vali Sergei Dukhovskoi, "Şamil bize Sufizmin Sünni İslâm'dan daha tehlikeli olduğunu gösterdi," demişti (Crews, 2006: 288).

Diğer taraftan, bu isyanların pek çoğu, dinî olduğu kadar ve bazı durumlarda ondan ziyade, merkezîleşme ve denetim altına girmeye itiraz temelinde ateşlenmişti. Merkezî idarenin tesisi açısından Başkırtlar ve Kazaklar gibi göçebe hayatı süren unsurların yerleşik hayata geçmesi doğal olarak önemliydi, bu neden-

4 Rusya Türkleri ve/veya Müslümanlarının (mücadele) muhalefet hareketi olarak değerlendirilmesini konu alan sayısız Türkçe yayın vardır.

le, Katerina bu bölgelerde pek çok cami, okul ve kervansaray inşa ettirmişti. Dahası, 1787'de Kuran bastırıp bunların Kazaklara dağıtılmasını emretti. 1788'de, Müslüman İnancı Dinî Meclisi'ni kurdurdu (*Ecclesisastical Assembly of the Muhammedian Creed*). Bu tür kurumların tesisi on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam etti ve yüzyıl sonunda İçişleri Bakanlığı, Müslüman Meclisi ve müftülere devlet idaresi içinde aracılık rolünü güçlendirdi. Rusya Müslümanlarının "İslâmi kimliği"nin inşasında ve daha sonra milliyetçiliğin gelişiminde, bu sürecin önemini göz ardı etmemek gerekir. Dahası, Rus İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde yaşanan ve doğrudan Müslüman nüfusa ilişkin olmayan gelişmeler de ortak bir Müslüman kimliğin inşasında çok belirleyici bir rol oynadı. Örneğin, modern eğitim kurumlarının yaygınlaşması bir yandan Batılı fikirler ve bu arada milliyetçilik fikri ile tanışmayı mümkün kıldı, diğer yandan ise Rusçayı, Müslüman toplumlar için de ortak bir iletişim dili haline getirdi. Daha sonra, Rusya Müslümanlarının siyasal örgütlenme ve temsil taleplerinin önünün açılması da 1905 İhtilali ve onu izleyen siyasal reform sürecine koşut olarak gelişti (Bozkurt, 2008). Rusya Müslümanları arasında milliyetçilik fikri, gazetecilik faaliyetleri ve siyasal örgütlenme arayışları bu tarihten önce gelişmişti, ancak bu tarihten sonra bu süreç hızlandı ve siyasal temsil taleplerinin mahiyeti genişledi. Zira bilindiği gibi Çar artan gerilimli ortam ve işçi eylemlerine daha fazla dayanamayıp kısıtlı da olsa, bir meclis (Duma) toplanması ve seçim yapılmasına izin veren bir manifesto yayımlamıştı ve siyasal temsil konusu Müslüman aydın ve gruplar için daha bir önem kazandı. Tüm "Rusya Müslümanları Toplantısı", Müslüman topluluk içinde farklı fikir ve grupları bir araya getirme amacıyla örgütlendi. Bu arada, Rusya'da yaşayan Tatarlar başta olmak üzere Türkçe konuşan Müslüman toplulukların mensupları olan Gaspıralı İsmail, Yusuf Akçura gibi aydınların Türk milliyetçiliğinin Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişmesine önemli katkısı olduğunu biliyoruz. Bu süreçte, şimdiye kadar daha az dikkat çeken husus, bu çevrenin İttihad-ı İslâm fikri ve siyasetinin şekillenmesinde oynadığı rol olmuştur. Bu konuda en önemli örnek, Meşrutiyet sonrasında İstanbul'a gelip İttihatçılarla çalışan ve Teşkilat-ı Mahsusa'da görev yapan Abdürreşid İbrahim'dir.

İngiliz sömürge yönetimi altında gelişen Hint ve Müslüman Hint kimlik ve milliyetçiliklerinin inşası süreci de benzer bir yol izlemiştir. 1856 Sipahi İsyanı'nda birlikte hareket eden Hindu ve Müslümanları aynı çatı altında toplamak amacı güden ve Gandi önderliğinde gelişen "Hindistan milliyetçiliği"nin önünü açanın, öncelikle İngiliz sömürge yönetiminin Hindistan'ı belli bir coğrafi bütünlük olarak tanımlanır hale getirmesi olduğunu biliyoruz. Hindistan, sömürge öncesi tarihsel süreç içinde hiçbir dönem bütünlüklü bir yapı olmamıştı. Sonraları, Hint Müslümanları, Babür İmparatorluğu'nu geçmiş referansı olarak görebildi, ancak bu devlet hiçbir dönemde uzun bir siyasi birlik gerçekleştirememişti. Sömürge öncesi siyasal yapı ve din-siyaset ilişkisine baktığımızda ise,

geleneksel, dağınık bir siyasal yapının, modern millet ve devletin öngördüğü birlikten çok uzak olduğunu görürüz. Nitekim Hindistan milliyetçiliği dışına taşan, Müslüman Hint kimliği ve siyasal iddiası da, sömürge yönetiminin uygulama ve siyasetleri çerçevesinde gelişti. Müslüman Hintlilerin diğerleri ile yollarını ayırması belki her durumda kaçınılmaz olacaktı, ancak İngilizlerin, sömürge yönetiminin dinî cemaatlere dayalı yönetim anlayışının önemli bir eşik oluşturduğunu biliyoruz. Kraliçe Viktorya, 1858'de Hintlilerin farklı gelenek ve inançlarına "müdahale edilmemesi" siyasetini ilan ettiğinde, sömürge yönetimi aynı zamanda, farklı cemaatler arasında hakem rolü oynayacağını belitmiş oluyordu. Nihayet 1906 Reform sürecinde Müslümanların ayrı bir cemaat olarak temsilini gündeme getirdikten sonra, farklı cemaat kimlikleri daha da netleşti, Tüm Hindistan Müslüman Ligi'nin kurulması aynı tarihe rastlar. Bu gelişme ile Rusya'da, Müslüman toplulukların örgütlenmesinde önemli bir merhale olan 1905 İhtilali sonrası reform sürecinin gösterdiği paralellik dikkate şayandır.

Hindistan sömürgesinde, Pakistan'ın kurulması ile sonuçlanan süreç, Hindu milliyetçileri değilse de, başta Gandi olmak üzere Hindistan milliyetçileri için tam bir hayal kırıklığı olmuştur. Bu süreç içinde, Hindistan'ın birliği üzerine kurulu bağımsızlıkçı-milliyetçiliği gölgeleyen ve Müslüman olarak her iki kesimin birbirini dışlayıcı milliyetçilik yoluna girmesine neden olarak gösterilebilecek pek çok gelişme oldu. Öncelikle Hindular, parçalanmanın nedeninin İngilizler ile işbirliği yapan Müslümanlar olduğunu iddia edegeldiler. Buna karşın, Cinnah liderliğindeki Müslüman Ligi, Hindu milliyetçiliğinin Müslümanları bir Hindu devletinde eritme siyaseti güttüğünü iddia ettiler. Gandi'nin yanında yer alan Müslümanlar, Cinnah'ın Müslümanlar için ayrı bir devlet fikrine sonuna kadar karşı çıktılar ve parçalanmadan onu sorumlu tuttular. Sonuçta, bu süreçten bir "İslâm devleti" iddiası ve onun Pakistan şeklinde gerçekleşmesi çıktı. İslâmcı düşünürlerin İslâm devleti kavramsallaştırmasının bu süreçte öne çıktığını biliyoruz. Ancak, daha sonra tekrar döneceğimiz bu siyasal sürecin, 1892 Reformu ile gerçekleşen ve genel seçim-temsil reformunun yerine, 1906'da cemaatlerin ayrı temsiline dayalı sistemin geçmesi ile önünün açıldığı bir gerçektir. Daha önemlisi, o dönem İngiltere'nin Hindistan yönetiminin başında olan Minto'nun danışmanlarından Sir William Lee-Warner'ın, genel temsilin ancak Batılı ülkelere uygun olduğu, Hindistan'ın millet esasına göre yönetilemeyeceği, ancak cemaatlerin temsilinin bir anlam ifade ettiğini ileri sürmesidir (Tejani, 2007). Bu yaklaşım, bir yandan sömürge idaresinin kendi pratik ve siyasi kaygılarını yansıtıyordu; zira bir sömürgeyi doğrudan kendisine bağlı cemaatler çerçevesinde yönetmek daha kolaydı ve klasik bir böl-yönet uygulamasıydı. Tüm Hindistan'ı bir bütün olarak birleştirme çabalarına karşı iyi bir tedbirdi. Diğer yandan, daha sonra pek çok kez karşımıza çıkacak olan, Oryantalist bakışın bir ifadesiydi; Batılı olmayan bir toplum ancak dinî, etnik ve benzeri cemaatler çerçevesinde örgütlenebilir, buna uygun olarak siyasal bir sistemi benimseyebilir-

di. İttihad-ı İslâm fikri ve genel olarak Müslüman kimliğinin siyasal planda şekillenmesi açısından, sömürgeci devletlerin bu yaklaşımının önemli bir etken olduğu şimdiye kadar ihmal edilmiş ancak önemli bir konudur.

İslâm'ın siyasallaşması ve Hilafet

Batılı güçlerin Müslüman toplulukların yaşadığı coğrafyaları istila sürecinde öne çıkan bir diğer husus, Osmanlı Sultanının özellikle halife olarak kazandığı yeni konum oldu. Aslında, tek halife döneminin bitişi ile halife unvanı tarih boyunca, siyasi gücü elinde bulunduran Sultan ve emirler tarafından kullanılmıştır. Sünni siyaset düşüncesi geleneği, siyasi güç ile hilafeti birleştirmiş, daha doğrusu hilafeti siyasi güç koşuluna bağlamış, bu anlayış İbn-i Teymiyye ve Gazzali'nin yorumları ile pekişmiş ve siyasi gelenek oluşturmuştu. İslâm dünyasının en güçlü temsilcisi olan Osmanlıların halife unvanını kullanması, bu çerçevede son derece doğaldı, aslında gaza Sultanı oldukları dönemlerde, on dördüncü yüzyıldan itibaren Mısır'daki halife ile birlikte Osmanlı Sultanlarının ismi hutbede okunuyordu. Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra halife unvanını Memlûk'ten devraldığına ilişkin iddia ise, ilk kez on sekizinci yüzyılda d'Ohsson tarafından kayda düşülmüştü (Turan, 2017: 204-205). Diğer taraftan, Osmanlı hilafeti, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kırım'daki Müslüman halk üzerinde ruhani liderlik gibi fazladan bir anlam kazanmaya başlamıştı. On dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren ise, Osmanlı hilafeti, bir yandan büyük Avrupa güçlerinin siyasal hesapları, diğer taraftan reformcu Osmanlı muhalefeti için önemli bir siyasal kavram olarak öne çıkıyordu. Namık Kemal, "Mademki hilafet buradadır ve mademki nisbette, mevkiin kabiliyetinde ve halkın istidadında, zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memalik-i İslâmiye'nin kaffesine mukaddemdir... (hilafetin) merkezi burası olacaktır..." diyordu (360).

O halde, Osmanlı hilafetin öne çıkması çok-yönlü bir süreçti. Bir yandan, Osmanlı reformcu aydınları hilafete daha güçlü anlamlar yüklüyordu, diğer yandan Osmanlı İmparatorluğu, o dönem güçsüz düşmüş olmasına rağmen, tek bağımsız siyasi temsil olması itibarıyla dünyanın hemen her yerinde yaşayan Müslüman topluluklar umutlarını halife sıfatı ile ona bağlanmaya, ilişki kurma çabalarına ve yardım taleplerinin merkezi olmaya başlamıştı. Aynı süreç içinde, sömürgeci ve istilacı güçler, Sultan'ın kendi lehlerinde müdahalesini sağlamak üzere, halife sıfatını öne çıkarmaya başladılar. 1857'de Sipahi İsyanı esnasında İngilizler, Sultan Abdülmecid'e başvurarak Müslüman askerlerin yatıştırılması için tasarrufta bulunmasını rica ettiler, aynı şeyi Afganistan'da Emir Şir Ali'yi itaate zorlamak için gündeme getirdiler. Ayrıca, Rusya'nın Hindistan yönünde yayılmasının önünü kesmek üzere Müslüman topluluklarını Rusya'ya karşı seferber etmek için yine Halife'yi kullanmak istediler (Karpat, 2001: 55,

90, 119). Sultan II. Abdülhamid döneminde ABD Dışişleri Bakanı John Hay de, İstanbul'daki büyükelçisi Oscar S. Straus'a "Sultan'ın Filipinler, Cava ve komşu adalarda yaşayan Müslümanların direnmek yerine kendi hakimiyetlerine girmeleri" için aracılık etmesini istemişti. Nitekim, o dönemi söz konusu eden bir kayda göre, "Sultan halife sıfatıyla Filipin Adaları'nın Müslümanlarına bir mesaj göndererek Amerikalılara karşı herhangi bir müsademeye girmelerini yasakladı ve Amerikan egemenliği altında dinlerine karışılmayacağına dair teminat verdi" (431-433).

Bu örnekleri çoğaltmak mümkün, önemli olan husus, Osmanlı Sultan'ının halife unvanının yeni bir siyasal anlam ve önem kazanması, ancak bu durumun dünyanın yükselen Batılı güçlerin sömürge ve nüfuz kazanma süreci içinde yaşanmış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, dikkate alınması gereken önemli bir hususun, Osmanlı hilafetinin, sınırları dışında meşruiyet kazanmasının bir yandan istilacı güçler, diğer yandan ise istila edilen toplulukların talepleri doğrultusunda gerçekleşmiş olmasıdır. Osmanlı hilafetinin kazandığı önem, Sultan II. Abdülhamid döneminde, Batılı güçlere karşı bilinçli bir siyaset aracı haline geldi. II. Abdülhamid döneminde uygulanan bu dış siyaset çizgisi için sıklıkla "İslâmcı" veya "pan-İslâmist siyaset" tabirleri kullanılır. Burada sözü edilen, kuşkusuz daha sonraki dönemlerde kullanılan ve tartışma konusu olan İslâmcılık ideolojisinden farklı bir durumdur. Hatta devlet siyaseti olarak İslâmcılık veya pan-İslâmcılık'tan söz edilecekse, bu tabirler daha ziyade İttihat ve Terakki yönetiminin Birinci Dünya Savaşı esnasında izledikleri siyasete uygun düşer. Nitekim, II. Abdülhamid'in dış siyaset çizgisini belirleyen asıl nedenin ideolojik olmaktan ziyade pragmatik olduğu çokça tartışılmış bir konudur.[5] Dahası, II. Abdülhamid döneminin Osmanlılar açısından modernleşmenin en hızlı yaşanmış olduğu dönem olması, 1980'lerden itibaren bu konunun altını çizmek için sıklıkla iddia edilir hale geldi.

II. Abdülhamid sağ, muhafazakâr ve İslâmcı siyaset çevrelerinde siyasal bir sembol haline gelmiş bir Osmanlı Sultanı olduğu için, dönemini daha mesafeli ve daha tarihçi gözüyle değerlendirmek açısından bu değerlendirmeler kuşkusuz önem taşıyor. Ancak, II. Abdülhamid siyasetini "İslâmcı mı, yoksa sadece pragmatik mi?" şeklinde bir karşıtlık çerçevesi yerine, o dönemde, "modernleşme" ve "İslâm" kavramları arasında keskin bir zıtlık görülmediğini dikkate alırsak daha iyi kavrayabiliriz. Aynı şeyin II. Abdülhamid muhalifleri ve bunlar arasında daha sonra İslâmcı diye tasnif edilen isimler için de geçerli olduğunu yukarıda hatırlatmıştık. Bu dönemde, sadece dış siyasette değil, aynı zamanda, imparatorluğun başta Arap vilayetleri olmak üzere tüm Müslüman tebaasını bir arada tutmak üzere iç siyasette de İslâm, halifelik ve Pan-İslâmizm öne çıkıyordu. II. Abdülhamid ve muhalifleri arasında bu noktalarda değil, mutlakıyetçilik ve merkezîyetçilik konularında ihtilaf vardı. İslâm ve modernleşme arasında

5 Bu konuda öncü bir çalışma olarak Engin Deniz Akarlı'nın (1976) doktora tezine bakabilirsiniz.

keskin ayırım yapanlar, önce modernlik ile İslâm'ın uyuşmadığını düşünen Batıcılar ve daha sonra ise, İslâmcılığı modernizm eleştirisi olarak kurgulayan yeni nesil İslâmcılar oldu. Doğrusu, imparatorlukta "Alman Nüfuzu" (Ortaylı, 1981) denilen, İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı Almanya ile yakınlaşma II. Abdülhamid döneminde başlamıştı. Ancak, bu gelişmenin nedeni, İngiltere'nin Osmanlı yanlısı siyaseti terk etmesi ve daha sonra Rusya ile ittifak sürecine girmesiydi. On dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu, büyük Avrupa güçlerinin ekonomik alanda rekabet sahası haline gelmişti. Demiryolu projeleri Osmanlı devletinin merkezîleşme çabası açısından çok önemli bir konuydu. Diğer taraftan ise, bu çerçevede tanınan imtiyazlar sadece ekonomik değil, siyasi rekabet açısından önemli bir konu idi (Özyüksel, 2013).

1865'ten beri, İngilizler Ege ve Çukurova, Fransızlar Marmara bölgesinde demiryolları inşa etmişti. 1871'de imparatorluk merkezini Arap vilayetlerine bağlayacak, İstanbul-Bağdat demiryolu projesi için irade çıkarıldı ve Avrupalı güçler bu proje için yarışa girdi ve nihayetinde 1888'de çıkarılan irade ile bu imtiyaz Almanlara verildi.

Ancak, Almanlar için bu proje sadece iktisadi manada ilgi konusu olmanın ötesinde önem taşıyordu, zayıf düşen Osmanlı İmparatorluğu topraklarından geri kalan Mezopotamya, Almanlar için kolonizasyon imkânı olarak hayal edilmeye başlamıştı. 1886'da, Alman Oryantalist Aloya Sprenger tarafından yayımlanan ve başlığı *Babilya (Babylonia): Geçmişin en zengin Ülkesi ve Bugünün En Önemi Koloni Alanı* olan kitapçıkta, "dünyanın paylaşımında en önemli bölge"nin Almanya için büyük bir fırsat olduğunu söylüyordu. Bir diğeri, Dr. Kaerger'in kitapçığının başlığı ise *Küçük Asya: Alman Kolonizasyonunun Alanı* idi ve o da demiryolu çevresinde Alman göçmenlerin yerleştirilmesini öneriyordu. Kısaca, "Mezopotamya Almanya'nın Hindistan'ı" olacaktı (Lewin, 1916: 30-33). Almanya'nın, İslâm siyasetleri veya "İslâm'ı siyasallaştırması" süreci bu çerçevede gelişti ve Kayser Wilhelm'in 1898'de Osmanlı İmparatorluğu'na yaptığı ilk ziyaret ve kendisini "İslâm'ın koruyucusu" ilan etmesi ile ilk önemli aşamasına ulaştı.

Diğer taraftan, bu sürecin II. Abdülhamid döneminde başlamasına karşın, siyaset sahnesinde dramatik bir yol izlemesi, sıklıkla iddia edildiği gibi onun değil, onu tahtından indiren Jön Türkler devrinde oldu. Daha da ilginç olan, çok daha önce, 1872 yılında *Basiret* gazetesinde yayımlanan ve Ahmet Midhat'a ait olduğu düşünülen "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" başlıklı makalede, Osmanlı devletinin Rusya'ya karşı, Prusya ve Avusturya ile İttihad-ı İslâm fikri çerçevesinde ittifak yapmasının önerilmiş olmasıdır (akt. Türköne, 1991: 214). Kâzım Karabekir, "Kayzer, dinin her şeyden ziyade icra-ı ahkam ettiği bu havalide, istihsal-i muvaffak için yegâne şartın 'İslâm muhibbi' görünmek, Abdülhamid ile hoş geçinmek olduğunu anladı... Abdülhamid vatanın menfaatini katiyyen nazarı itibara almadan, Almanya'nın Anadolu'da talep eylediği imtiyazatı birer

vermeye başladı," diyor (akt. Karabekir, 2001). Oysa II. Abdülhamid, Almanya ile ilişkileri önemsemesine karşın, ihtiyatlı bir politika izlemekte kararlı davranmış, sonuçta, Willhelm'in arzuladığı işbirliği İttihat ve Terakki döneminde ve özellikle Enver Paşa öncülüğünde gerçekleşmiştir. Osmanlı yönetiminin Almanya'nın müttefiki olarak I. Dünya Savaşı'na girme kararı ile birlikte "Alman Cihat"ı serüveni başlamış oldu. General Moltke'nin deyimiyle, bu ittifak Alman dışişlerine "İslâm'ın fanatizmini canlandırma" ve onu İngilizlere karşı kullanma imkânı vermeyi amaçlıyordu.[6] Bu noktada, dünyanın paylaşımı savaşında, İngiltere'nin hilafet ve İslâm Birliği (İttihad-ı İslâm) kavramlarını İslâm'ı siyasal bir araç olarak kullanma düşünce ve çabalarından bahsetmek durumundayız. Daha önce, Müslüman tebaaları ile ilişkileri açısından Osmanlı halifeliğini kullanma stratejisi güden İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması siyasetini terk ettikten sonra, bu kez Osmanlı Sultan'ının elinden "hilafet" kozunu alma siyaseti izlemeye başladı. İngiltere, Fransa'nın Mısır işgaline ve Rusya'nın bir yandan Hindistan'a doğru, diğer yandan güneye doğru yayılmacı siyasetine karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü destekleme siyasetini terk ettikten sonra Osmanlı hilafetini ciddi bir tehdit olarak algılamaya başlamıştı. Kuzey Afrika'da, Fransa'nın Tunus ve Cezayir'i, İngiltere'nin Mısır'ı işgali (1881-1882) ile paylaşım sağlanmış, Rusya ile ise ittifak yapılmış ve İran iki devlet arasında nüfuz bölgelerine yarılmıştı. Bu koşullar altında, Osmanlı hilafeti, Müslüman tebaalı bu güçler açısından ciddi bir tehdit olarak algılanmaya başladı. II. Abdülhamid'in Pan-İslâm siyaseti son derece ihtiyatlı olmasına karşın, "Kızıl Sultan" olarak ilan edilmiş olmasının nedeni büyük ölçüde buydu. Nitekim İttihatçıların II. Abdülhamid'i tahttan indirmesinden sonra, İngiltere'den bekledikleri ilgi ve desteği görmemeleri, asıl meselenin İngiltere'nin talep ettiği reformlar olmadığını açıkça göstermiştir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Mısır'da Osmanlı idaresi tamamen sona ermişti, ancak hâlâ Müslüman nüfuslu ve stratejik açıdan son derece önemli olan Arap vilayetleri Osmanlı İmparatorluğu toprakları içinde kalıyordu. Almanya'nın bu bölge üzerine kurduğu hayaller ve Osmanlı-Alman yakınlaşması, konuyu daha da önemli hale getirmişti. Bu şartlar altında, İngiltere, bir yandan Mısır'da kendisine karşı yükselen Arap milliyetçiliğine karşı mücadele ederken, diğer taraftan Arapları kazanma siyaseti izlemeye başladı. Bildiğimiz gibi, bu coğrafya üzerinde rekabet çok daha önce başlamıştı, bölge misyonerler ve her türden Oryantalistlerin oyun alanına dönmüştü. Mesela, 1860 Lübnan krizi esnasında İngiltere Dürzileri, Fransa Marunîleri destekliyor idi. Ancak daha sonra, azınlıklar üzerinden yürüyen nüfuz yarışının yerini Müslüman Arap müttefikler arayışı aldı. "Halife'nin Kureyş kabilesinden biri olması gerektiği" yönündeki iddia bu çerçevede öne çıktı. Bu yönde bir hadis

6 Bu konuya ilişkin yazılmış sayısız makale, anı, biyografi ve araştırma kitabı vardır, Akademik okumalar dışında bu süreci özetle anlatan iki kitap olarak için McMeekin (2010) ve Hopkirk'e (1994) bakabilirsiniz.

vardı, ancak Osmanlı hilafetine muhalefet hareketinin konusu olmasına kadar bu hadisin yer aldığı kitaplar Osmanlı medreselerinde okutuluyordu (Türköne, 1991: 177). Kırım Harbi sırasında Mekke Emiri Abdülmuttalip de bu iddia ile isyan çıkarmıştı, diğer taraftan Osmanlı hilafeti ile eşzamanlı olarak Fas Halifesi'nin bu anlamda meşruiyeti vardı, ancak Osmanlı hilafetine karşı ciddi bir rekabet söz konusu olamamıştı.

İngiltere'nin Arap hilafeti fikrini siyaseten desteklemesi ise tüm tabloyu değiştirmiştir. İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü koruma siyaseti sona erdikten sonra, Osmanlı hilafetini ve İslâm birliği fikrini, kendi yönetimi altındaki Müslüman toplumlar açısından tehdit olarak görmesi son derece tabii idi. Dahası, Almanya'nın, bu konuyu kendi çıkarları için kullanma siyaseti meseleyi daha da önemli hale getirmişti. Arap hilafeti fikrini destekleme siyasetinin bu çerçevede anlaşılması gerekir. Bu konuya ilk dikkat çeken kişi, İngiltere Dışişleri Bakanlığı'nda danışmanlık yapan bir Oryantalist, George Percy Badger'dır. Badger 1873'te bakanlığa sunduğu raporunda, hilafetin aslında bir Arap kurumu olduğunu, diğer taraftan Osmanlı Sultanlarının bu konuma dayalı nüfuzlarının artmasının İngiltere aleyhine bir gelişme olduğunu belirtiyordu (Turan, 2017: 481). Bu raporun resmî makamlarca ciddiye alındığını ve "hilafetin şartının Kureyş kabilesinden gelmek olduğu" tezinin önünü açtığını biliyoruz. Bu iddianın en güçlü savunucularından biri, nevi şahsına münhasır İngiliz aristokrat Oryantalist Sir Wilfred Scawen Blunt, aynı zamanda Mısır'da İngiltere'ye karşı gelişen Urabi İsyanı'nın da baş destekçisi idi. Blunt, Mısır'a bağımsızlık verilmesi siyasetini zamanın siyasetçilerine bir türlü kabul ettirememişti, diğer yandan İngiliz dışişleri camiasında istediği yere bir türlü gelememişti ancak Arap hilafeti konusu, bilindiği gibi nihayet Birinci Dünya Savaşı esnasında önemli bir rol oynadı. Blunt, 1882'de yayımladığı *İslâm'ın Geleceği* başlıklı kitabının başında, Müslüman dünyada yaşanan "uyanış"ın İngiltere tarafından yeterince önemsemediğinden şikâyetle, "Eğer İngiltere Asya'daki ilerlemenin rehberliğini sadece birkaç yıl için bile koruyabilecekse, acilen bu durumun değişmesi" gerektiğini söyler (Blunt, [1882] 2017). Blunt, Batılıların İslâm denince Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki Müslümanları düşündüklerini, oysa Hindistan'da kırk milyon, Malaylar'da otuz milyon, Çin'de on beş milyon ve Orta Afrika'da "sayılamayacak miktarda Müslüman nüfusun" yanında Türklerin siyasal manada anlamını yitirdiğini iddia eder. Dahası, Osmanlıların İslâm'ın yorumlanmasının önünü kapadığı, siyasal güçlerini kaybettikten sonra ise ruhani otoritelerinin önemini iyice yitirdiği, on dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasının değişime hazır olgunluğa ulaştığı ve halifelik iddiasının rekabete açık hale geldiğini savunur. Hatta İngiltere'nin Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı merkezine karşı başlattığı yürüyüşü durdurmakla hata etmiş olduğunu söyler. Önerisi, İngiltere'nin vakit kaybetmeden, Müslüman dünyadaki gelişmelere yön vererek, İslâm dünyasının siyasal lideri olmayı başarmasıdır. II. Abdülhamid'in

de günlerinin sayılı olduğuna inanır. Blunt, Abdülhamid'in muhalifi olan Jön Türkler tarafından tahtının elinden alınması durumunda, planlarının "Hilafetin ruhani işlevlerini, Devletin başında bulunmakla ilgili işlevlerinden ayırmak ve Avrupa'nın Papalığa karşı uyguladığı modern tutumu taklit etmek" (57) olduğuna inanır. Blunt, bu ihtimalin Müslüman dünya için kabul edilemez olacağını öngörüyordu; zaten ona göre, hilafetin Osmanlılarda olması dinî meşruiyeti olmayan ve silahla kazanılmış bir haktı, Türkler "İslâm'ı yozlaştıran bir ırk"tı. Blunt'ın asıl kaygısının İslâm'ın yozlaşması veya hilafetin dinî meşruiyeti değil, İngiltere'nin çıkarları olduğu kolaylıkla iddia edilebilir. Ancak, Blunt'ın aynı kitapta, "Hindistan'ın Müslüman hükümdarları da ... akılsız İngiliz politikalarına karşı direnebilselerdi, kendilerini İslâm'ın gözünde öncü konuma getirme şansları olabilir ve bir kez daha Delhi veya Haydarabad'da Muhammedi imparatorluk ortaya çıkabilir, Hindistan kesinlikle *par excellence* Dar'ül İslâm haline gelebilirdi" diye yazar (64).

Blunt, pek çok Oryantalist gibi, nevi şahsına münhasır bir kişiliktir, yine pek çok diğer oryantalist gibi, İngiliz İmparatorluğu'na bağlılığı, Doğu ve İslâm'a ilişkin fantezileri ile birbirine karışır, o nedenle, İngiltere'nin resmî siyaset çizgisini ne ölçüde temsil ettiği tartışmalıdır. Bu konuya, Oryantalistlere ilişkin bölümde tekrar geri döneceğiz. Şimdilik sadece, Batılı Oryantalistlerin düşüncelerinin, sıklıkla iddia edildiği gibi, Batılı devletlerin çıkarlarının sıradan temsili olamadığını, konunun daha karmaşık olduğunu belirtmekle yetinelim. Tam da bu noktada, diğer pek çok Oryantalist gibi Blunt'ın da, diğer bir yandan İslâmcılık düşüncesini etkilediğini hatırlatmakta fayda var. Nitekim Blunt ile İslâmcı ideolojinin etkileşimi doğrudan ve İslâmcılığın kurucu önderlerinden Efgani ve Muhammed Abduh ile yakın dostluğu çerçevesinde şekillendi. Blunt, Kahire'de bulunduğu yıllarda özellikle Muhammed Abduh ile yakın dostluk kurmuş, onun İslâm'ın modernleşmesi veya modernleşmeci İslâmcılığından etkilenmiş ve onu bu yönde desteklemişti. İslâmcılar, bu ilişkiyi İngilizlerin İslâm'ın modernleştirilme çabası çerçevesinde değerlendirir, II. Abdülhamid'in Efgani'nin Arap hilafeti gayretinde olmasından şüphesini haklı bulabilirler. Bu tamamı ile gerçek dışı bir vehim sayılmamalıdır, ancak Blunt ve Efgani'nin Batılı güçlere karşı emperyalizm karşıtı görüşlerinin bir noktada buluştuğu da bir gerçektir. Söz konusu dönem, birbiri ile çatışan fikirlerin kolaylıkla bir arada savunulabildiği, siyasi gerçekler ile fantezilerin iç içe geçtiği bir dönemdi, nitekim ideolojiler tam da bu eksende oluşur.

Efgani ve Blunt'ın hangi konuda ne kadar samimi ve tutarlı olduğu tartışılır, ancak Efgani'nin İslâm dünyası konusunda daha gerçekçi olduğunu söylemeye dahi gerek yok. Nitekim Blunt, 1883'te Hindistan'a gitmeden önce Efgani'ye, hilafetle ilgili ne söylemesi gerektiğini sorar ve "Osmanlı Sultanı ile ilgili olarak ihtiyatlı konuşması, Arap hilafetinden ise hiç bahsetmemesi gerektiği" tavsiyesini alır. Efgani, ona "İngiltere'nin Arabistan'da, kendilerini mukaddes yerlerin sahip-

leri olarak kabul ettirebilecekleri bir çocuğun emri altında Sahte bir Hilafet kuracakları kanaatinin yaygın" olduğunu ve "Sultanın isminin Hindistan'da daha önce görülmeyen tarzda hürmetle anıldığını" söyler (Keddie, [1972] 1997: 16).

Aslında, Blunt da Osmanlı Sultan-halifesinin öneminin farkındaydı, II. Abdülhamid ile de görüşmeye teşebbüs etmiş ancak başarılı olamamıştır. Sonuçta, Blunt ne dönemin İngiltere siyasetinin bir temsilcisi, ne de tutarlı bir düşünce sistemine sahip bir düşünürdü, ancak Arap modernist İslâmcıları ile kurduğu ilişkiler döneminin atmosferini yansıtması açısından iyi bir örnektir. Bu türden yakınlıkları, Batılıların Müslüman aydınları ayartma, tesir altında bırakma çabası veya başarısı olarak okumak yaygın bir tutumdur. Ancak, bu tür ilişkiler karşılıklı gelişen süreçlerdir, Blunt'ın İslâmcı modernistlerin fikirlerinin tesirinde kalan biri olduğu ve siyasi çabasını bu istikamette çizdiği de söylenebilir. Zira, on dokuzuncu yüzyıl sonu, Arap aydınlarının modern dünyanın yükselişi ve kendi tabirleri ile "İslâm âlemi"nin ona karşı yenilgisinin üstesinden gelme çabası doğrultusunda düşünsel-siyasi arayış içinde olduğu bir dönemdir. Siyasi çıkarlar, düşünsel arayışlar, hatta kişisel serüvenler bu çerçeve içinde sıklıkla birbiri ile karışır.

Bu noktada, hilafetin yanı sıra kilit kavramlardan bir diğeri de aynı çerçevede öne çıkan İttihad-ı İslâm kavramı ve siyasetleridir. "İttihad-ı İslâm veya Pan-İslâmizm fikrinin, sömürgeci ülkeler arasındaki rekabetin ürünü olarak Batı'dan İslâm ülkelerine ihraç edilmiş bir fikir ve hareket olduğu tezi, Avrupa merkezli yaklaşımların bir örneği" (Türköne, 1991: 246-247) olarak değerlendirilebilir. Aslında bu noktada, "İttihad-ı İslâm" kavramının "Pan-İslâmizm" olarak tercüme edilip edilemeyeceğini tartışma konusu yapmak da gerekir, zira bu iki tabir arasında örtüşme olduğu gibi, ayrımlardan da bahsedilebilir. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu toprakları dışında kalan (ve hatta kâğıt üzerinde Osmanlı hâkimiyeti devam eden Mısır gibi coğrafyaların) Müslüman toplumların, Batılı güçlerin idaresi altına girdiği bir dönemde, Müslüman toplumların birlik, dayanışma arayışı içine girmiş olması gayet tabii olarak düşünülmelidir. Dahası, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, daha önce birbirlerinden uzak ve hatta habersiz Müslüman toplumların iletişim imkânları doğmuş ve gelişmiştir. Kısacası, bu fikir veya arayışın topyekûn Müslüman toplumların dışında kurgulanmış olduğunu iddia etmek, fazla ciddiye alınacak bir düşünce değildir. Ancak, İttihad-ı İslâm kavramının Müslüman toplumlar, daha doğrusu onların önderleri ve/veya aydın zümresi tarafından modern çağa mahsus yeni bir kavramlaştırma olduğu inkâr edilemez. Diğer taraftan, hilafet ve diğer İslâmi kavram ve sembollerin modern manada siyasallaşması gibi bu kavramın ve hareketin de Batılı güçlerin siyasal rekabet ve çıkar mücadeleleri ile yolunun sıklıkla kesişmiş olduğunu dikkate almak gerekir.

İngiltere, 1880'lere kadar, birbirinden ayrılmaz olarak düşünülen hilafet ve Pan-İslâmizm fikrini Rusya'nın yayılmacılığına karşı teşvik etmişti. 1873'te Os-

manlı Hilafeti'nin himayesini talep eden Kaşgar Bey'inin bu talebi, İngiliz sefirinin desteği ile olumlu karşılık bulur (152). İstanbul'da 1877-1880 yılları arasında İngiliz sefiri olan Henry Layard da, Osmanlı Sultanı'ndan halife olarak, Afgan Emiri Şir Ali'nin İngiltere'ye karşı dostane tutum takınmasını sağlamak için bir heyet göndermesini istemişti (Karpat, 2001: 152). Bu heyet başarılı sonuç alamadı ve bu yönde gayretler Rusya'nın husumetini arttırmakta tesirli oldu. İngiltere bu siyaseti terk ettikten ve Arap hilafeti siyasetini izlemeye başladıktan sonra, Avrupa dengesinde yükselen rakip güç Almanya bu siyaseti izlemeye başladı. "Alman Cihadı" konusuna geçmeden önce, İngiltere'nin Arap hilafeti siyasetinin de, en azından Arap coğrafyasında İslâmcı siyaset düşüncesini etkileyen bir yol izlediğini belirtmek gerekir. Sonuçta, yolu Blunt ile de kesişmiş olan ve Mısır'da İngiliz idaresi ile inişli çıkışlı da olsa ilişki içinde olan Muhammed Abduh başta olmak üzere, onun öğrencisi Reşit Rıza ve Kevâkibî gibi isimler İslâmcı düşüncenin kurucu babaları arasındadır. Daha önemlisi, İngiltere'nin Arap hilafeti siyasetinin 1916 Arap İsyanı gibi bir netice doğurmuş olmasıdır. Kuşkusuz, Arap vilayetlerinde yaşanan gelişmeler, İngiltere'nin hesap ve tasarılarının sıradan bir sonucu değildi, ancak olaylar, diğer pek çok örnekte olduğu gibi çok-yönlü bir örtüşme çerçevesinde gelişti. Mekke şeriflerinin Osmanlı merkezinden kısmi bağımsızlık çabaları da Şerif Hüseyin ile başlamış bir konu değildi. Ancak, sonuçta İngiltere'nin İslâm ve Arap siyasetleri Birinci Dünya Savaşı koşullarında karşılık buldu ve bu olay savaş öncesi izlenen bir süreç sonucu gerçekleşti. Nihayetinde, Arap hilafeti fikrinin ihyası, on dokuzuncu yüzyılda yaşanan siyasi gelişmelerin bileşkesi sonucu pekişti, Osmanlı hilafetine isyan bu çerçevede meşrulaştırıldı. Tarihçiler arasında Arap İsyanı'na ilişkin pek çok görüş ayrılığı vardır, ancak hepsinin kabul etmek durumunda olduğu gerçek, tüm Arapların isyan safında yer almamış olduğudur. Bu gerçek, Arap hilafeti fikrinin etkisinin çok dar olduğu anlamına gelmez. Daha önemlisi, isyanın "İslâm" adına meşrulaştırılmış olmasıdır. Aslında, isyan bir yönü ile Araplar arası iktidar mücadeleleri, diğer yandan ise Arap milliyetçiliği ile beslenmişti, ancak ön plana çıkan doğal olarak İslâm'ı kurtarmak oldu. İsyanın önderlerinden Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Abdullah *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?* sorusuna her şeyden önce "İslâmı savunmak maksadıyla yapılmış haklı bir kıyamdı" diye cevap veriyor (Abdullah, 2006: 16). Bunu söylerken öncelikle Kureyş'e referans veriyor, ancak kitabının pek çok yerinde "Ama bu durumdan sorumlu olanlar, İslâm ve Doğu kimliğinden sıyrılıp Frenk ve Batı sahasında koşturanlardı" (115) diye özetlediği savunmaya yer veriyor, İttihat ve Terakki yönetimi ve hatta Tanzimat'tan bu yana Türklerin dinden uzaklaşmasından sonra Araplar ile yollarının ayrıldığını savunuyordu.

Bu iddia, bir yandan Arap İsyanı'nın meşrulaştırılmasının, diğer yandan genel olarak İngiltere'nin savaş propagandasının merkezinde yer alıyordu. İlginci ise, Türkiye'de Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının da, bu söyleme dayalı anla-

tıları "kaynak" olarak benimsemesidir. Burada, daha uzun bir değerlendirmeye kalkışmadan, bu örtüşmenin nedeninin Türkiye İslâmcılarının İttihatçılara karşı İngiltere yanlısı Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin mirasına sahip çıkmaları olduğunu hatırlamak gerekiyor. Emir Abdullah, kitabının sonunda "Ey Araplar! Bilmelisiniz ki İngiltere ile iş birliğine meyletmelisiniz. Çünkü dikkat edin, bütün büyük uluslar onlara karşı çıkmaktan aciz kalmıştır. İngiltere kimseye hak etmediği değeri vermez" (242) derken, Birinci Dünya Savaşı sonrası Hürriyet ve İtilaf Partisi ve münhasıran daha sonra İslâmcıların gözde isimlerinden, yani İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin kurucularından çok da farklı düşünmüyor olmalıydı. Doğrusu, mütareke devri koşullarının, Osmanlı merkezinde İngiltere'ye karşı bu tutumu beslemiş olmasıdır. Almanlar ile savaşa girilmiş, kaybedilmiş ve o devirde dünyanın en büyük gücü sayılan İngiltere'ye karşı çıkılamayacağı algısı pekişmiştir.

Birinci Dünya Savaşı öncesinden başlayarak, "İslâm siyasetleri"nin Avrupalı büyük güçlerin rekabet konusu haline geldiğinden bahsetmiştik. Savaş boyunca, İngiltere, hem kendi yönetimi altındaki Müslümanları Osmanlı devletine ve tabii hilafetine karşı ikna etmek, hem de Osmanlı devletinin sadece Arap topraklarında değil, genel olarak tüm Müslüman topluluklara hitaben, İslâm dininin asıl savunucusu olduğu üzerine propaganda yürütmüştü. İngiltere'nin savaşın başında kurduğu Propaganda Ofisi'nde ve daha sonra Enformasyon Bakanlığı bünyesinde Arnold J. Toynbee'nin de dahil olduğu pek çok akademisyen ve bürokrat toplanmıştı (Avşar, 2004). İngiltere bu propaganda çalışmaları çerçevesinde, bir yandan Alman ve İttihatçıların İslâm'ın düşmanı olduğuna ilişkin bildirileri siperlere dağıtıyor, diğer yandan, İslâm'ın asıl koruyucusunun İngiltere olduğunu, İngiliz idaresi altında Müslümanların ibadetlerini özgürce yaptıkları, "geleneklerinin" bozulmadan devam etmesine özen gösterildiği fikrini yayıyorlardı. Bu arada, İslâm dünyasının yüzyıllarca "Turani zülmü" altında ezildiğinin altını çiziyorlardı.

İngiltere ve Almanya arasında, savaş boyunca süren propaganda savaşlarının ana teması İslâm'dı. Modern dönemde "İslâm'ın siyasallaşması"ndan söz etmek gerekirse, İslâmcıların söylemlerinin yanı sıra, bu siyasi rekabet içinde araçsallaştırma çaba ve sürecini dikkate almamız gerekiyor. Almanya ve İngiltere'nin kıyasıya propaganda savaşları, İngiltere propaganda faaliyetleri içindeki bir isim olan Albay John Buchan, 1916'da *Yeşil Kaftan* (*Greenmantle*) adı altında romanlaştırmıştır (2015).[7] Bu roman ve benzeri anlatılar, İngiliz istihbaratı ve genel olarak "İngiliz gücü"nün mitleştirilmesinde önemli rol oynadılar. Arap İsyanı'nın mimarı sayılan İngiliz istihbaratçı Lawrence'ın serüveni de kendisi ve çevresindekiler tarafından aynı şekilde dolaşıma girmiştir. Gerçekte, İngiliz istih-

7 Sağcı Amerikan tarihçisi Niall Ferguson'ın Makroekonomi ve Jeopolitik Danışmanlığı Şirketi'ne Greenmantle adını vermesi ilginç bir detaydır. Bir diğer ilginç detay, Peter Hopkirk'ün Birinci Dünya Savaşında Alman istihbaratının Doğu'daki çalışmalarını konu eden kitabını (1994) ona *Yeşil Kaftan* romanını okuyan annesine ithaf etmesidir.

baratı ve Alman istihbaratı gerçekten de tam bir rekabet içindeydi ve her birinin kendi kahramanları vardı.

Yeşil Kaftan romanının asıl kahramanın, yine o dönem Osmanlı devleti etrafında yaşanan olaylarda etkin bir isim olarak bilinen Aubrey Herbert olduğu söylenir. Dedesi Herbert'in biyografisini yazan torunu Margaret Fitzherbert, kitabına *The Man who was Greenmantle* (1983) başlığını vermişti.[8] Pek çok benzeri gibi aynı zamanda serüvenci bir aristokrat olan Herbert, İngiliz Dışişleri Bakanlığı mensubu ve milletvekiliydi. İttihat ve Terakki döneminde pek çok siyasetçi ile tanışmış, İttihatçılar hakkında, "Yahudi, Mason, dönme" olduklarına ilişkin dolaşıma giren söylemlerin kaynaklarından birini oluşturmuştur. Türkçe olarak *Ben Kendim* başlığı ile 1924'te yayımlanan anılarında, "Selanik Yahudileri, ki genellikle dönme olarak bilinirler, Türk İhtilalinin gerçek sahibidirler. Muhakkak olan bir şey onların Yahudi kökenli olması idi" (1999: 25) diye yazıyordu. Daha önemlisi, Herbert, İttihatçıların dinden uzak, Yahudilerle işbirliği içinde olmasından ötürü "Müslümanları" kızdırdığını iddia ediyordu, ona göre "Müslümanlar Türk liderlerinin dinlerinin gereğini yerine getirmediklerinden rahatsız olmaya başlamışlardı. Ayrıca Karasu'nun (bir Musevi ve Farmason) Abdülhamid'i tahttan indirdiğini tebliğ eden heyette bulunmasını bütün dünyaya bir hakimiyet belirtisi gibi ilan eden Selanik Yahudileri ile olan ittifak da giderek Müslümanların hoşnutsuzluğuna sebep oluyordu" (212).

Aynı çerçevede dikkate alınması gereken isimlerden biri de, İstanbul'daki İngiliz Konsolosluğu'nda baştercüman olarak çalışan Gerald H. Fitzmaurice'dir. "Türk karşıtlığı" (anti-Türk) ile tanınan Fitzmaurice savaş sürecinde, İttihat ve Terakki yöneticilerinin Yahudi ve Mason olduğu iddiası üzerine kurulu etkin bir propaganda yürütüyordu (Berridge, 2007).[9] Aubrey Herbert, Fitzmaurice'in İttihatçılara dair "görüşler"ini, onun seçkinciliği ve İhtilalci Jön Türklere karşı "eski Türkler" dediği ekâbir çevreyi tercih etmesi şeklinde yorumlamıştı. Herbert, "Şimdi onu gösterişli tavırları, saygıdeğer sakalları ve ihtiramlı konuşmaları ile yaşlı paşalar değil, Selanik Yahudileri, Türkler ve Lozan'lı bıyıklı Suriyeliler çağırıyor ve onunla Türkçe değil, Beyoğlu Fransızcası ile konuşuyorlardı" diye yazıyordu (1999: 199). Ancak, konu, tabii ki Fitzmaurice'in kişisel görüşlerinin ötesinde bir propaganda niteliği taşıyordu. Dahası, Jön Türk İhtilali'nden sonra İngiliz sefiri olan Sir Gerad Lowther'in, Jön Türklerin II. Abdülhamid'ten daha kötü olduğu fikri ile dolu raporları sadece baş tercümanının etkisi ile açıklanabilir gibi değildir (Kedouire, 1971: 90).

İngiliz savaş propagandasında aktif rol alanlardan biri olan John Buchan da yukarıda sözünü ettiğimiz *Yeşil Kaftan* başlıklı romanında, bu konuyu işlemiş-

8 Yazar, Herbert'in torunu, ünlü İngiliz yazar Evelyn Waugh'un kızıdır.

9 Kitabın Türkçe çevirisi *İngiliz Belgelerinde "Yahudi Dönmesi İstihbaratçılar"* üst başlığı ile yayımlandı. Bu başlığın seçilmesi, Fitzmaurice'in İTC yönetimini karalama çabalarının halen güncel karşılığı olduğunu gösteriyor denilebilir.

ti; kahramanlarından biri "Polonyalı bir maceracı (Enver) ve bir grup Yahudi ve Çingeneler nasıl gururlu bir ırkı ["proud race"] denetimleri altına alabilmişti. Sıradan biri bile bunun arkasında Alman parası ve silahları olduğunu söyleyecektir ... Cihat hazırlanıyordu" (2015: 5), "Türkler ve Persler bu sıradan yeni teoloji oyununun peşinden gitmeyecekler ... Korkarım, tüm İslâm'ı kapsayabilmek için Peygamber'in kabilesi olan Kureyş'ten olmak gerekir" diyordu (11).

Birinci Dünya Savaşı esnasında Almanların Osmanlı hilafeti ile ittifak kozuna karşı, İngiltere'nin Osmanlı hilafetinin artık İslâmi olmayan bir zümrenin sultası altına girdiği tezi de, kuşkusuz İngiltere'nin baş propaganda malzemesi idi. O kadar ki, o dönem, Almanya müttefiki ittihat ve Terakki'ye karşı yazılıp çizilenlere bakıp İngilizler siyaset çevrelerinin II. Abdülhamid "hayranı" olduğu bile söylenebilirdi. Modern Ortadoğu'yu şekillendiren Sykes-Picot Anlaşması'nın mimarlarından Mark Sykes bile, 1915'te "Abdülhamid'in düşüşü bir despot ve tiranın değil, bir millet ve tasavvurun düşüşü idi ... Teokrasi, İmparatorluk prestiji ve geleneğinin yerini ateizm, Jakobenlik ve serbesti aldı" diye yazıyordu (Sykes, 1915).

Bu türden ifade ve görüşlerin, daha sonra Cumhuriyet Türkiye'si İslâmcıları arasında yaygınlık kazanması başlı başına ilginç bir konu olmalıdır. Oysa II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının pek çoğu ve bu arada kült bir isim haline gelen İstiklal Marşı yazarı Mehmet Akif (Ersoy), o dönemde İttihat ve Terakki içinde yer alıyordu ve savaş süresince Almanya ile ittifak içinde çalışıyordu.

Alman cihadı[10]

Kayzer II. Wilhelm'in Doğu'ya yapacağı ziyaretin hemen öncesinde, Mısır'da yayımlanan *al-Mueyyed* gazetesinde, Osmanlı devletinin Almanya ile ittifakını destekleyen bir yazı çıktı; Almanya'nın teknoloji ve sanayi alanındaki gelişmelerinin önemi vurgulanıyor ve Avrupalı diğer güçlerin gözlerinin Osmanlı topraklarında olmasına karşı, muhtemel bir Avrupa içi çatışmada Almanya ile ittifakın iki taraf için de çok kazançlı olacağını ileri sürüyordu (Sinno, 1998: 118). II. Abdülhamid'in Avrupa dengesi içinde izlediği siyaset de aslında bu yönde idi, dahası Osmanlı ordusunun reformu Alman askerî rehberliğinde ilerliyordu, II. Wilhelm 1889'da İstanbul'u ziyaret etmiş, bu konuda hevesini göstermişti. Ancak 1898'deki ikinci ziyareti Kudüs'e kadar uzanan daha geniş kapsamlı ve daha dikkat çekici idi. Kayzer, 8 Kasım 1898'de Şam'da yaptığı konuşmasında, Müslüman dünyanın koruyuculuğuna soyunuyordu. Şam'dan Rus Çarı İkinci Nikola'ya yazdığı mektupta, seyahatinden nasıl etkilendiğini ifade ederken "Buraya bir dinim olmadan gelsem, Müslüman olurdum," diyordu (Scheffler, 1998: 33).

10 Bizim söz ettiğimiz, Birinci Dünya Savaşı esnasında ilan edilen "Cihat". Aynı terim daha sonra da kullanıldı (Steinberg, 2013): Bu çalışma, 2000'li yıllarda Almanya'da örgütlenen radikal İslâmcılığı konu ediniyor.

Daha sonra, Birinci Dünya Savaşı esnasında propaganda olarak yayılan "Hacı Wilhelm" tabiri yoktan çıkmış sayılmazdı.

Kesin olan, II. Wilhelm'in, Bismarck'ın 1876'da Doğu Siyasetine ilişkin olarak ünlü ifadesinde söylediği gibi, "Almanya'nın Doğu'da Pomeranyalı bir askerin kemiklerine bile değecek bir çıkarının olmadığı" anlayışına dayalı siyasetini tamamen terk ettiği idi. Bismarck 1890'da başbakanlıktan ayrıldıktan sonra (Böer, Haerkötter ve Kappert, 2012: 69),[11] farklı bir Doğu siyaseti izlemek gerektiğine inananlar öne çıkmıştı. Bunlardan biri ve belki en önemlisi, o sırada Kahire Konsolosluğu'nda görev yapan Max Freiherr von Oppenheim, 5 Temmuz 1898'de, Wilhelm'in ziyaretinden hemen önce yazdığı bir raporda, Almanya'nın Doğu'daki hedeflerine ulaşması açısından 260 milyon Müslüman'ın desteğini almasının önemini işaret etmişti (Çolak, 2014: 26-27). Oppenheim, daha sonra, Ekim 1914'te yazdığı bir raporda da, bütün İslâm ülkelerinde İngiliz, Rus ve Fransızlara karşı başlatılacak ayaklanmaların faydalarını anlatmıştı (31 vd.). Birinci Dünya Savaşı sürecinde Almanya'nın Doğu politikası çerçevesinde uygulamaya çalıştığı "düşman ülkelerde, ayaklanma (veya Almancasına daha yakın tabirle devrim) çıkarma siyaseti", siyasi yazına "Revolutinierung/Revolutionierungspolitik" terimini kazandırmıştır.[12] Kuşkusuz bu sadece Oppenheim'ın görüşü değildi, ancak Oppenheim bu siyasetin mimar ve uygulayıcıları arasında öne çıkan bir isimdir. Kahire'de bulunduğu dönemden başlayarak, gazeteci ve siyasetçi Şekip Arslan, Mısırlı Şeyh Sedat, Muhammed Abduh gibi önde gelen Müslüman şahsiyetler ile bu siyaset çerçevesinde yakınlık kurmuş ve bu süre içinde 1896-1909 yılları arasında Berlin'e 467 rapor yazmıştır (Kon, 2013: 58-59). Daha sonra, 1914'te yeniden Alman dışişlerinde göreve başlayan Oppenheim, Şark İstihbarat Birimi'nin (NfO) kuruluşunda bulunup ilk başkanı olmuştu. 1915 Mart ayında ise, Dışişleri Bakanlığı tarafından İstanbul'a gönderildi ve burada büyükelçiliğe bağlı "İmparatorluk Elçiliği İstihbarat Birimi"nin İstanbul şubesinin başına geçti (Kon, 2013: 86-87).[13] İttihat ve Terakki yönetimi de aynı çerçevede çalışmak üzere Teşkilat-ı Mahsusa'yı kurmuştu.

Kasım 1914'te Osmanlı devletinin savaşa girmesi ile İttihat ve Terakki önderlerinin imparatorluğu kurtarmanın tek yolu olarak düşünülen Pan-İslâmist siyaset ve ona eşlik eden Alman müttefiklerinin "Doğu politikası" hayata geçmeye başladı. İlk olarak, 7 Kasım'da Şeyhülislâm cihat fetvası verdi, 11 Kasım'da or-

11 II. Abdülhamid, siyasetten çekildikten sonra Kayzer ile arası toptan açılan Bismarck'ın 1895'te sekseninci doğum gününde, Berlin Büyükelçisi Tevfik Paşa ile "imtiyaz nişanı" ve tebriklerini göndermişti. Bu onun ne denli dengeci bir siyaset izlediğinin sayısız örneklerinden biriydi.

12 Bu terim daha çok, savaş esnasında Almanya'nın Lenin'i İsviçre'den Rusya'ya göndermesinin Rus İhtilali'ne neden olması vesilesi ile kullanılır. Ancak Oppenhiem, Doğu raporunda aynı terimi kullanarak, bu yönde bir siyaseti tavsiye etmişti.

13 Oppenheim, sadece siyasi rolü ile değil, ilginç kişiliği ile de çok ilgi çekmiş ve üzerine pek çok kitap, makale, yayın yapılmıştır. Karşımıza çıktığı en beklenmedik kaynaklardan biri, Benli Belkıs olarak bilinen, Süleyman Şefik Paşa'nın 1917'de doğan ve maceralı bir hayatı olan kızı Belkıs Söylemezoğlu'nun Şaziye Karlıklı tarafından kaleme alınan biyografisidir (2018).

du ve donanmaya hitaben bu meyanda bir beyanname yayımlandı, 23 Kasım'da başta Şeyhülislâm ve ulemadan yirmi dokuz imzalı ve padişahın "bu beyanname tüm İslâm dünyasına dağıtılsın" iradesini içeren bir beyanname yayımlandı. Nihayet, 14 Aralık 1914'te bir tören ile "Cihat-ı Ekber" ilan eden fetva Fatih Camii'nde Fetva Emini Ali Haydar Efendi tarafından okundu (Hülagü, 2007: 30-31 vd.).

Savaş boyunca, her iki taraf da "İslâm" merkezli yoğun bir propaganda yarışına girdi, istihbarat faaliyetleri bu rekabetin en önemli unsuru oldu. İttihatçılar, bu çerçevede ve "gayri nizami harp" örgütlenmesi olan Teşkilat-ı Mahsusa'yı kurdular. Aslında gayri nizami harp örgütlenmesi, Büyük Savaş öncesinde, Trablusgarp Savaşı esnasında, 1911'de "gönüllü birlikler" örgütlenmesi olarak ile başlamıştı. Bu tip örgütlenmenin amacı, resmî kurumlar dışında rütbeli veya rütbesiz kişilerin ve yerel güçlerin (o zamanki ifadesi ile "çete") düşmana karşı, her çeşit faaliyetini düzenlemekti. Bu faaliyet 1913'te Harbiye Nezareti bünyesinde bir yönetmelikle çerçeve kazanmıştı. Kısa bir süre Umur-u Şarkiye Dairesi adını alan Teşkilat-ı Mahsusa'nın kuruluş amacını, teşkilat mensubu Yarbay Hüsamettin şöyle izah ediyordu: "Bütün İslâm alemi, Doğu İslâm devletleri ve devlet-i ebed-i müddet Osmanlı'nın zaafa düştüğü bir sırada Batı devletleri toplanmaya ve kuvvetlenmeye başlamıştır. ... Cihan harbi ise asla ele geçmeyen yeni bir durum ortaya çıkardı. ... Doğu'luların ve İslâm aleminin hiçbir ana birleşmesini ve birliğini istemeyen bütün Avrupalı'ların meşgul olduğu Cihan Harbi zamanından Devletimizin istifade etmesi lazımdı" (Tetik, 2014: 19-22). Savaşın yenilgi ile bitmesi ile mütareke döneminde kapatılan Teşkilat-ı Mahsusa, o dönemden bugüne pek çok yayın ve tartışmanın konusu olmuştur. Bu tartışma konularından biri iç siyaset ve çekişmeler ve bilhassa Enver Paşa ve Talat Paşa arasındaki rekabettir. Talat Paşa'nın yaverliğini yapan Arif Cemil, "Teşkilat-ı Mahsusa'ya verilecek istihbarat ve çetecilik gibi vazifelerle Talat ve Enver Paşa'ların İttihat ve Terakki Fırkası'nın istikbali hakkında gizledikleri emelleri ve düşünceleri, İslâm Birliği ve Türkçülük ülküleri örtüsüne bürünerek ortadan kayboluyordu" demişti (Cemil, 1997: 11).

Ancak siyaset, çekişme ve rekabetleri "örtmeye" yarayan "İslâm Birliği Türkçülük ülküleri" kuşkusuz, ne Enver ve Talat paşalar tarafından, ne de İttihat ve Terakki Fırkası tarafından icat edilmişti. Gerek İslâm Birliği (İttihad-ı İslâm) gerekse Türkçülük, yukarıda söz konusu ettiğimiz Osmanlı modernleşmesi sürecinde gelişen siyasal kavramlardı. Diğer taraftan, gerek hilafet (ve onun geleceği), gerekse "İttihad-ı İslâm", Avrupalı güçlerin on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru siyaset malzemesi olarak dolaşıma soktukları kavram ve fikirlerdi. Birinci Dünya Savaşı ile, İttihat ve Terakki yönetimi ve müttefikleri Almanya bu kavramları ve bir adım ötesinde İslâmi bir kavram olan "cihat"ı, savaş propagandasının merkezine oturttu, Teşkilat-ı Mahsusa, Alman Dışişleri ve istihbaratı ile İngiliz ve Fransızlara karşı, dünyanın savaş mahallindeki Müslüman topluluk-

ları bu çerçevede örgütlemeye girişti. Savaştan önce Libya'dan başlamak üzere, Hindistan, Afganistan, İran, Arabistan, Kuzey Afrika ve Kafkasya'da "gayri nizami harp" denilen yoğun bir trafik yaşandı.[14] Bu süreçte, Müslüman coğrafyanın Osmanlı toprakları dışında kalan diğer bölgelerinden katılan pek çok isim vardı. Bu isimlerden özellikle bazıları, bize o döneme ve atmosfere ilişkin önemli ipuçları sağlar. Bunlardan biri, Abdurreşid İbrahim idi.

Abdurreşid İbrahim, Rusya Müslümanları arasında İttihad-ı İslâm fikrinin en önemli savunucularından biriydi. İttihad-ı İslâm fikrini yaymak ve örgütlemek için geniş bir coğrafyayı ziyaret etmiş, 1901-1903 yılları arasında Japonya'da faaliyet göstermişti. Bilindiği gibi, İslâm Birliği fikrinin Osmanlı toprakları dışındaki öncüleri, Hindistan ve Rusya Müslümanları idi. Osmanlı hilafeti ve İttihad-ı İslâm, İngiliz ve Rus İmparatorluklarına karşı bir mücadele hareketi çerçevesinde öne çıkmıştı.[15] Abdurreşid İbrahim, 1905 Rus-Japon Savaşı ertesinde Japonya'nın Asya yayılmacılığını desteklemek üzere Rus Müslümanlara gösterdiği ilgi ve 1905'te düzenlenen Tüm Rusya Müslümanları Kongresi'ne verdiği destek ile başlayan faaliyetlerini Uzakdoğu'da yürüttüğü faaliyetleri çerçevesinde değerlendirdi (Esenbel, 2012).[16] Abdurreşid İbrahim, "romantik bir misyoner"den ziyade, "İslâm âlemi"nin kurtuluşunu, dinin siyasi alanda akıllıca kullanılmasında görenlerden biriydi:

> (Japonlar'ın) Çin dahilinde barınmak için Çin Müslümanları ile samimi bir temasta bulunmaktan başka çare yoktur, yegâne yol budur. Bu iktisadi mecburiyet Japonları tab'an İslâmiyet'e temayül ettirecektir. Japonlar İslâmiyet'e rağbet ettiklerinde, Çin dahilinde memleketin üçte birini savaşsız fethetmiş gibi iktisadi ve siyasi muzafferiyetin gerçekleşeceği şüphesizdir. Kuşaklarını biraz daha genişletecek olurlarsa, Cava adalarında dahi Japon ticareti için meydan açık olacağı gibi, Şark aleminde de ayrı bir mevki elde edecekleri şüphesizdir. Eğer bizim ulemamız Japonlara bu kapıdan yol gösterirlerse, hiç şüphe yoktur ki Japonya'da İslâmiyet için tam istidat vardır. Yok, biz gider de Japonları cennete davet edecek olursak emin olmalıyız, hiçbir ferdi ikna etmek mümkün olmayacaktır (İbrahim, 2003: 462).

İbrahim, 1904'te İstanbul'a gelmesine karşın, II. Abdülhamid döneminde, faaliyetlerinden rahatsızlık duyan Rusya'nın elçiliğinin talebi üzerine tutuklanarak Rus görevlilerine teslim edildi. Bu durum, II. Abdülhamid'in Pan-İslâmist diye tanımlanan dış siyasetinin ne denli dengeli bir yol izlemiş olmasının sonucu idi; II. Abdülhamid bu nedenle, Müslüman coğrafyada büyük coşku yaratan Rus-Japon Savaşı'nda tarafsızlık siyaseti gütmüştü (Esenbel, 2008). Abdur-

14 Teşkilat-ı Mahsusa üzerine yazılmış –mensuplarının anıları dahil olmak üzere– pek çok yayın vardır. Bunlar arasında en yeni ve geniş çaplı olanı Ahmet Tetik'in (yayın tarihleri; 2014 ve 2018, 2 cilt) çalışmasıdır. Almanların aynı çerçevede Doğu'da izledikleri istihbarat savaşı üzerine ise Hopkirk'ün (1994) eserine bakılabilir.

15 Bu konuda yazılmış en temel eserler şunlardır: (Devlet, 1985; Zenkovsky, 1983; Özcan, 1997).

16 Uzakdoğu'da yaptığı geziler, Japon İstihbaratı tarafından 1901'de kurulan aşırı milliyetçi Kara Ejderler teşkilatı tarafından organize edilmişti (Balcıoğlu, 2001).

reşid İbrahim, ancak Jön Türk İhtilali'nden sonra 1910'da İstanbul'a dönebilmiş ve 1912'de Osmanlı vatandaşlığına kabul edilmiştir[17] İbrahim'in yolu, İtalyanlara karşı mücadele vermek üzere gittiği Trablusgarp'ta Enver Paşa ile kesişti ve yakın bir dostluğa dönüştü, zira onun İslâm ve siyaset ilişkisi ve bu çerçevede İslâm Birliği'ne yönelik anlayışı İttihatçılar'ın siyasetleri ile örtüşüyordu. Savaş başladıktan sonra, *Sebilürreşad* ve pek çok İslâmcı yayın organında cihat çağrısı yapan pek çok ateşli yazı yazdı ve Teşkilat-ı Mahsusa'da görev aldı. Rusya Müslümanları ile Teşkilat arasında bağlantıyı yürüttü.

Teşkilat-ı Mahsusa'nın önemli faaliyet alanlarından biri de, Alman Dışişleri ve İstihbaratı ile birlikte yürütülen Almanya'daki Müslüman Esir Kampları idi. Yukarıda sözünü ettiğimiz Max Oppenheim'in Ekim 1914'te Alman Dışişleri'ne sunduğu raporda önerilen propaganda faaliyetlerinden biri, cephede esir düşen veya taraf değiştiren Müslüman askerlerin kamplarda eğitilerek "cihat" etmek üzere Osmanlı-Alman yanlısı gönüllüler olarak örgütlenmesiydi. Abdurreşid İbrahim, bu örgütlenmede önemli roller aldı; Asya Taburları denilen bir birliğin oluşturulmasına yardım etti (Balcıoğlu, 2001). Almanya benzer bir savaş siyasetini daha sonra İkinci Dünya Savaşı esnasında da izlemiş ve yine Müslüman esir kamplarından asker devşirme yoluna gitmiştir. Bu konuya sonradan değineceğiz, zira İslâmcılık siyasetinin seyri açısından dikkate değer bir konudur.

Birinci Dünya Savaşı sırasında, Teşkilat-ı Mahsusa'da görev yapmış ve bu çerçevede Almanya ve Arabistan'a seyahat etmiş, Müslüman esir kamplarında propaganda çalışmalarına katılmış diğer bir önemli ve tanıdık isim, Meşrutiyet dönemi İttihatçı İslâmcılarından Mehmet Akif'tir (Ersoy). Akif'in didaktik nazım şeklindeki ünlü eseri *Safahat*'ın, Süleymaniye Kürsüsü bölümünde, "Kimdi kürsideki? Bir bilmediğim pir amma/Hiç de bigâne değil kalbe o câzip sima" mısraları ile başlayan bölümde tanıttığı Abdurreşid İbrahim ile yolları bu süreçte kesişmişti.[18]

Bir Alman dışişleri yetkisi olan Karl Emil Schabinger, 14 Kasım 1914'te, "Cihat İlanı" törenlerine katılmak üzere, yanında on dört Müslüman savaş esiri ile gelmiş, bu Müslüman askerler elçilik balkonundan coşkulu kalabalığa tanıtılmıştı. Bir süre İstanbul'da kalan Schabinger, Berlin'e dönerken, Teşkilat-ı Mahsusa için çalışan Şeyh Salih Sunisi ve Mehmet Akif'i Berlin'e götürmüştü (Kon, 2011: 134). Akif, burada Türk ve Alman heyetlerinin ortak toplantılarına katıldı, Müslüman esirlerin tutulduğu Wunsdorf'da inşa edilen camide vaazlar verdi. Plaklara kaydedilen vaazları, Müslüman askerlerin bulunduğu cephelerde ho-

17 Yaşamı hakkında Alem-i İslâm'ı yayına hazırlayan Ertuğrul Özalp'in esere yazdığı "Abdurreşid İbrahim'in Hal Tercümesi" kısmına bakılabilir. (Özalp, 2003: s. 29).

18 Mehmet Akif, 1905 Rus-Japon Harbi'nde Japonların Rusya'yı yenmesi ile Müslüman dünyada oluşan heyecan ve ilgiyi, Abdurreşid İbrahim'in anlatımlarını nazımlaştırarak, özellikle Türkiye'de muhafazakâr cenahta kalıcı kılan isimlerden biridir: "Siz gidin, safvet-i İslâm-ı Japonlarda görün!... Müslümanlık sanırm parlayacaktır orada/Sade Osmanlıların gayreti lazım arada" mısraları hem Japon hayranlığının, hem de İttihad-ı İslâm fikrinin hayal âleminin en güzel ifadeleridir (Akif, 1999: 153-154).

parlörle yayınlandı, hitapları Almancaya çevrilerek gazetelerde yayımlandı. İstanbul'a dönüşte "Berlin Hatıraları" şiirini yayımladı. Bu kez, Tunuslu Şeyh Salih, Enver Paşa'nın yaveri Mümtaz ve Kuşçubaşı Eşref[19] ile Arabistan'a (Ceziretü'l Arab) gönderildi. Görevleri, Şammar aşireti reisi Abdurreşid'in Osmanlılara karşı isyana destek vermesini engellemekti (Bildirici, 2008). Bu bir siyasi çalışması değil, hatta düşünce tarihi çalışması da değil, sadece İslâm, siyaset, İslâmcılık ilişkileri açısından düşünce ve siyasal planda yaşananları kısaca gözden geçirmeyi amaçlıyor. O nedenle, ne Osmanlı modernleşme sürecini, ne Birinci Dünya Savaşı'nı, ne de bu seyir içinde gönderme yaptığımız İttihat ve Terakki Fırkası konularını uzan uzadıya tartışmaya giriyoruz. Bu konularda ilgilisi için pek çok kaynak eser mevcut. Bu çalışma ile yapmaya çalıştığımız, İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri açısından pek tartışma konusu edilmeyen bazı hususlara dikkat çekmek. İslâmcılık çalışılır veya tartışılırken siyasal tarihin ihmal edildiğini düşünüyoruz, diğer taraftan İslâmcılık ideolojisinin şekillenmesinde, neden İslâm'ın siyasallaşması çerçevesinde "muhafazakâr" tutumdan ziyade, modernist muhalefet anlayışının tarihsel seyrini izlemenin daha açıklayıcı olduğu kanaatinde olduğumuzu temellendirmeye çalışıyoruz. Cumhuriyet sonrası Türkiye İslâmcılığının ideolojik tarihyazımı çerçevesinde II. Abdülhamid mirasına sahip çıkmasına karşın, düşünsel ve eylemsel izleğinin Yeni Osmanlılar ile başlayıp, İttihat ve Terakki siyaseti ile örtüştüğünü hatırlatmak istiyoruz. Bu nedenle, İslâmcılığın, Genç Osmanlılar düşüncesi çerçevesinde Selefi-muhalif bir anlayışı geliştirdiği ve cihat ilan ederek Birinci Dünya Savaşı'na giren İttihat ve Terakki yönetiminin İttihad-ı İslâm siyasetinin, İslâmcılık ideolojisi ile, II. Abdülhamid siyasetinden daha fazla örtüştüğüne işaret etmek istiyoruz.

Ziya Gökalp, savaştan sonra, "Alman Kayzeri'nin iki defa Abdülhamid'e misafir olması ve Şam'da Selahaddin Eyyübi türbesinde irad ettiği nutukta İngilizleri üç yüz milyon İslâmın müzaheretiyle tehdit etmesi üzerine, İngilizler, müstakil, hür, mütekamil bir Türkiye'nin vücudunu kendileri için tehlikeli görmeye başladı" diye yazıyordu (Gökalp, [1922] 1982). Alman siyasetinin İngiliz siyaseti üzerindeki etkisi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi son derece önemli sonuçlar vermişti, ancak Almanlar ile büyük bir maceraya giren, Kayzer'in dostluğunu kazanmaya çalışan II. Abdülhamid değil, onu tahtından indiren İttihatçılar oldu. Pan-İslâmizm, II. Abdülhamid'in son derece ihtiyatla kullandığı bir siyasi araçtı, dahası tarihsel gelişmeler, "Sultan Abdülhamid'in ana gayesinin dünya Müslümanlarını birleştirmek değil, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Müslüman tebayı birbirine kaynaştırmak" (Hülagü, 2007: 18) olduğu iddiasını destekler yönde gelişti. Sonuçta, Osmanlı hilafetini İngilizler ve müttefikle-

19 Girişimleri başarısızlıkla dolu olduğu halde, Kuşçubaşı Eşref'in (Sencer) Arabistan'da Lawrence'a denk bir Teşkilat-ı Mahsusacı olduğu iddia edilir. Teşkilat-ı Mahsusa'nın en önde gelen isimlerinden biriydi, sonra 150'likler listesinde yer alan, dolayısı ile hakkında olumlu ve olumsuz pek çok şey yazılıp iddia edilen bir isimdir. Bu konuda fikir edinebilmek için dengeli bir portre çizen şu iki biyografik çalışmaya bakılabilir (Fortna, 2017; Efe, 2007).

rine karşı kullanmak şeklindeki Alman siyasetinin uygulamaya geçmesi, Büyük Savaş'ın patlak vermesi ve İttihat ve Terakki yönetiminin başta Enver Paşa olmak üzere lider kadrosunun bu siyasete ikna olması ile mümkün oldu. "Zaferlere babalık iddiasında bulunan çok olur, yenilgiler ise öksüz kalır," denilir, bu meyanda Osmanlı'nın Almanya ile ittifak içinde Birinci Dünya Savaşı'na girmesinin sorumlusunun kim olduğu çokça tartışılmış, İttihatçı liderler bile, bu yenilgiye mesafeli olma çabası içine girmiştir. Ancak, nihayetinde, "hilafet", "cihat" ve "pan-İslâmcılık" merkezli siyaseti hayata geçirenlerin İttihat ve Terakki yönetimi olduğu kuşku götürmez. İlginç olan, Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının, düşünsel mirasçısı olduğunu iddia ettikleri II. Abdülhamid'in izlediği siyasetten ziyade, reddettikleri Jön Türk siyasetinin takipçileri olmasıdır. Bu düşünsel karmaşıklık, Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının, Cumhuriyet'in kurucularını, "İngiliz siyasetinin araçları olarak din düşmanlığı yapanlar" olarak görmelerine karşın, İngiliz yanlısı Hürriyet ve İtilaf Partisi ve hatta onların Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi başta olmak üzere, İngiliz Muhipleri Cemiyeti mensuplarının mirasına özenle sahip çıkmalarıdır.

Bu noktada dikkatimizi çekmesi gereken diğer bir husus, çoğunlukla İslâmcılık ve milliyetçiliğin farklı ve hatta birbiri ile çelişen siyasi yönelişler olduğu varsayılmasına karşın, Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde iki kimlik/ideolojinin daha ziyade birbiri ile örtüşür biçimde şekillenmiş olmasıdır. Tatar kökenli Türk milliyetçisi Yusuf Akçura, 1904'te Rusya'da yazıp Mısır'da yayımlanan *Türk* dergisinde (23-24. sayılar), "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı uzun makalesinde, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük siyasetlerini ayrı ayrı değerlendirmişti (Akçura, 1976; Georgeon, 1986). Ancak, Genç Osmanlılar neslinden itibaren her üç cereyan ve/veya siyaset hep iç içe gelişmiştir. Osmanlı İmparatorluğu yaşadığı sürece, "Osmanlı" kimliğini toptan siyasi denklemden çıkarmak mümkün değildi, ama on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, Türklük ve Müslümanlık daha gerçekçi bir siyasi zemin oluşturmaya başlamıştı. Dahası, etnik/kültürel milliyetçiliklerin yükseldiği bir dönemden söz ediyoruz, bu çerçevede Rusya'da Türkçe konuşan Müslüman topluluklar arasında, imparatorluk idaresine karşı Türkçülüğün şekillenmesi, bu ortamda öne çıkan aydınların pek çoğunun Osmanlı devletini merkez kabul etmelerinde ve Osmanlı siyasal muhalefetinin düşünce dünyasında etkin olmuştur.[20] Ancak, Rusya İmparatorluğu'na karşı gelişen ayrılıkçı muhalefet açısından Türklük ve Müslümanlık doğal olarak örtüşüyordu. Ancak, Türklük ve Müslümanlığın örtüşmesi açısından en önemli referans, İttihatçı Hüseyin Cahit Bey'in (Yalçın) 7 Kasım 1908'de *Tanin* gazetesinde yayımladığı "Millet-i Hakime" başlıklı yazısıdır. Jön Türklerin Osmanlıcılık siyaseti ile henüz bağını koparmadığı bir dönemde yazıldığı için bu kavramsallaştırma bir yanı ile çok erkendi. Diğer taraftan ise, Osmanlı İm-

20 Rusya'da Türkçe konuşan Müslüman topluluk mensubu aydınlar, Avrupa'daki Türkoloji araştırmaları ile beslenmiş ve bunları Osmanlı Türkiye'sine taşımıştı (Özdoğan, 2001).

paratorluğu'nda son dönemde yaşananları özetler mahiyette idi. Hüseyin Cahit, bu yazısında, imparatorlukta çeşitli din ve etnik kökenli toplulukların yaşadığını ancak "hakim millet"in bu devleti kuran ve koruyan Türk-Müslüman unsur olduğunu ileri sürüyordu. Böylece, Osmanlı klasik dönemindeki tasnife göre Müslüman tebaanın birinci sınıf tebaa olması, ardından Tanzimat ile bu tasnifin ortadan kalkması ve Müslüman ve gayrimüslimlerin eşitliğine dair yaşanan tartışmalara bir nevi nokta konulmuştu. Diğer taraftan, imparatorluk sınırları içinde yaşayan Arnavut ve Arap gibi Türk olmayan Müslümanlar da "hakim" unsurun dışında tutulmuştu (Kutlu, 2010).

Cumhuriyet Türkiye'sinde laik vatandaşlık tanımına karşın, söze dökülmeyen biçimde de olsa, bu "millet-i hakime" anlayışı devam etmiştir. Diğer taraftan, sağ-muhafazakâr muhalefet söylemi de özetle "Türk-İslâm Sentezi" çerçevesinde benzer bir zeminden hareket eder ve nihayet, Türkiye İslâmcılığı, hem laik vatandaşlık tanımına karşı çıkarken, Türk milliyetçiliğini hep yedekte tutmuş, kendi terimleri ile dolaylı biçimde de olsa, "millet-i hakime" anlayışını temel almıştır.

Uluslararası siyaset planında da, Türkçülük (hatta Turancılık) ve İslâmcılık örtüşen bir çerçevede seyretmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda Alman stratejisi çerçevesinde, özellikle Rusya Müslümanlarını hedefleyen propaganda her ikisi üzerinden yürüyordu. Enver Paşa[21] ve Mehmet Akif'in siyasi fikir ve serüveni bu örtüşmenin en güzel özet ve örnekleri olarak görülebilir. Aynı şeyi Japonya'nın yukarıda sözünü ettiğimiz Asya yayılmacılığı siyaseti için de söylemek mümkün. Bu örtüşme, Sovyetler Birliği kurulduktan sonra, komünizme karşı "Turan-anti-Komintern-İslâm üçgeni" ekseninde daha da belirginleşti (Levent, 2016: 136).[22] Nitekim sağ siyasetin iki sütunu olarak İslâmcılık ve Türk milliyetçilik örtüşmesini, Türkiye siyasi hayatı açısından, ortak payda olarak en iyi anti-komünizm çerçevesinde izleyeceğiz.

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının, hemen her dönemde Türk milliyetçiliği ile ayrışmaktan ziyade örtüşmüş olmasına neden şaşmamak gerektiği ve her ikisinin de aynı tarihsel seyir çerçevesinde ele alınması gerekliliği anlaşılabilir. İlginç olan, Türkiye İslâmcılarının, aslında en çok fikrî benzerlik gösterdikleri İttihatçılara karşı bir tarih okuması yapmalarıdır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, Kemalizm'in İttihatçılığın devamı olarak görülmesidir. Doğrusu, Ke-

21 Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı yenilgisinin ardından ısrarla İslâm-Turan siyasetini uygulamak için giriştiği son macerayı da bu çerçevede görmek gerekir. Bu konu, döneme ilişkin pek çok yayında işlenmiştir. İyi bir örnek olarak bkz. Masayuki Yamauchi'nin (1995) eserine bakılabilir.

22 Doğal olarak İslâm kimliğini dışarda bırakan "Macar Turancılığı"nın tarihsel seyri de, "Türk milliyetçiliği"nin siyasal konjonktür çerçevesinde değerlendirilmesi açısından önemlidir. Burada, ünlü Macar şarkiyatçı Vambery'nin Türkçülük fikrine katkılarının, 19 yüzyıl ortalarında İngiltere'nin Rusya'ya karşı izlediği siyaset çerçevesinde desteklendiğini hatırlatalım. Rusya-İngiltere ittifakından sonra ise, Macar Turancılığı, öncelikle pan-Slavizm'e karşı bir güvence olarak düşünülüyordu (bkz. Önen, 2005).

malizm bir yönüyle ve kadroları itibarıyla İttihatçılığın devamı olarak görülebilir (Zürcher, 1983). Ancak, tarihsel devamlık, başka bir yönde seyretse de kolaylıkla İslâmcılık ve sağ milliyetçilik arasında da kurulabilir. Tam da bu nedenle, Cumhuriyet dönemi İslâmcıları, İttihatçı siyasetçiler arasında da, Mustafa Kemal'e muhalefet edenleri, hatta süreç içinde ters düşenleri kahramanlaştırmaktan geri durmamışlardır.[23] Zira asıl ayrışma milliyetçilik değil, laiklik meselesinde odaklanır.

KAYNAKÇA

Akarlı, E. D. (1976) *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdulhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*", Yayınlanmamış doktora tezi, Princeton University.

Akçura, Y. (1976) *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK, Ankara.

Avşar, S. (2004) *Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz Propagandası*, Kim Yayınları, Ankara.

Azmeh, A. (2003) "Postmodern Obscurantalism and 'The Muslim Question'", *JSRI*, 2(5): 36

Balcıoğlu, M. (2001) *Teşkilat-ı Mahsusa'dan Cumhuriyete*, Nobel, İstanbul.

Berkes, N. (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

Berridge, G. R. (2007) *Gerald Fitzmaurice (1865-1939), Chief Dragoman of the British Embassy in Turkey Tilkidom and the Ottoman Empire*, Brill, Leiden: Brill [Türkçesi: *İngiliz Gizli Belgelerinde "Yahudi Dönmesi İttihatçılar": Gerald H. Fitzmaurice Türkiye'deki İngiliz Büyükelçiliği Baştercümanı'nın Anıları*, çev. Utku Umut Bulsun, Kırmızı Kedi, İstanbul, 2016].

Bildirici, Y. Z. (2008) "Mehmet Akif'in Çağında Propaganda ve Karşı Propaganda", *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu*, 19-21 Kasım.

Blunt, W. S. ([1882] 2017) *The Future of Islam*, Trieste Publishing [Türkçesi: *İslâm'ın Geleceği*, çev. M. Fatih Karakaya, Ayrıntı, İstanbul, 2011].

Bozkurt, G. S. (2008) *1905-1907 Yılları: Rusya Müslümanlarının Siyasi Kimlik Arayışı*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul.

Böer, I., Haerkötter, R., Kappert, P. haz. (2012) *Berlin'den Türkler Geçti (1871-1945)*, İleri Yayınları, İstanbul.

Buchan, J. (2015) *Yeşil Kaftan*, çev. Selin Çınar, Altın Bilek Yayınları, İstanbul.

Cemil, A. (1997) *Birinci Dünya Savaşında Teşkilat-ı Mahsusa*, Metin Martı (haz.), Arma Yayınları, İstanbul.

Cooney, M. K. (2002) *Egypt's Worth a Turban: Bonaparte's Flirtation with İslâm*, ISIS Press, İstanbul.

Crews, R. D. (2006) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Çetinsaya, G. (2001) "İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine" Mehmet Ö. Alkan (der.) *Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi* içinde, İletişim, İstanbul.

Çolak, M. (2014) *Alman İmparatorluğu'nun Doğu Siyaseti Çerçevesinde Kafkasya Politikası*, TTK, Ankara.

Deringil, S. (2002) *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, Doğan Kitap, İstanbul.

Devlet, N. (1985) *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, Ankara.

23 Bu meyanda başta Kazım Karabekir ve Fevzi Çakmak isimlerinden söz edilebilir. "Paşalar Kavgası"na yakından bakılabilir. Ancak bu, ayrı ve detaylı başka çalışmaların konusu olmalıdır. Halen, sağ/muhafazakâr/İslâmcı tarih okuması üzerine ciddi bir çalışma yapılmış değil. Bu eksiklik konusunda kendimi de sorumlu tutuyorum, maalesef uzun zamandır gündemimde olduğu halde ve *Doğu Batı* dergisi, Aralık-Ocak 2008-2009 sayısında "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak" başlıklı bir çerçeve makalesi yazmama karşın, devamını getirmedim. Ancak, tabii bu sadece benim altından kalkabileceğim bir konu da değildir.

Efe, A. (2007) *Efsaneden Gerçeğe Kuşçubaşı Eşref*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2007.

Ersoy, M. A. (1999) *Safahat*, M. Ertuğrul Düzdağ (haz.), Şule Yayınları, İstanbul.

Esenbel, S. (2008) "Savaşın Osmanlı Türkiye'si Üzerindeki Etkisi", *Toplumsal Tarih*, 176.

Esenbel, S. (2012) *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı: Japonya'nın Türk Dünyası ve İslâm Politikaları*, İletişim, İstanbul.

Findley, C. V. (1994) *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Babıali (1789-1922)*, İz, İstanbul.

Finkel, C. (2005) *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, Murray, Londra.

Fitzherbert, M. (1983) *The Man who was Greenmantle, A Biography of Aubrey* Herbert, Murray, Londra.

Fortna, B. J. (2017) *Kuşçubaşı Eşref: Efsane Teşkilat-ı Mahsusa Subayının Hayatı*, çev. Selçuk Uygur, Timaş, İstanbul.

Georgeon, F. (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*, Yurt, İstanbul.

Gökalp, Z. ([13 Kasım 1922] 1982) "Muhasebe, İngiliz'in Siyaseti!", *Küçük Mecmua*, M. Abdülhaluk Cay (haz) *Ziya Gökalp, Makaleler VII* içinde, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara.

Herbert, A. (1999) *Ben Kendim*, 21. Yüzyıl, Ankara.

Hopkirk, P. (1994) *On Secret Service East of Constantinople*, John Murray, Londra.

Hülagü, M. (2007) *Pan-İslâmizm: Osmanlı'nın Son Umudu*, Yitik Hazine, İstanbul.

İbrahim, A. (2003) *Alem-i İslâm* ve *Japonya'da İntişar-ı İslâmiyet, Cilt 1*, Ertuğrul Özalp (haz.), İşaret Yayınları, İstanbul.

Karabekir, K. (2001) *Tarih Boyunca Türk-Alman İlişkileri*, Orhan Hulagü ve Ömer H. Özalp (haz.), Emre Yayınları, İstanbul.

Karlıklı, Ş. (2018) *Benli Belkıs*, Doğan, İstanbul.

Karpat, K. (2001) *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Kavas, A. (2011) *İki Din Arasında Fransa*, Kitabevi, İstanbul, 2011.

Keddie, N. ([1972] 1997) *Cemalettin Efgani: Siyasi Hayatı*, Bedir, İstanbul.

Kedouire, E. (1971) "Young Turks, Freemasons and Jews", *Middle Eastern Studies*, 1(7): 89-104.

Kon, K. (2011) "Yeni Bilgiler Işığında Mehmet Akif'in (Birinci Dünya Savaşı'nda) Almanya Seyahati", *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, https://www.izu.edu.tr/docs/default-source/kitaplar/izü-yayınno-03---mehmet-akif-ersoy-milli-birlik-ve-bütünlük-sempozyumu---pdf.pdf?sfvrsn=686573812

Kon, K. (2013) *Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslâm Stratejisi*, Küre, İstanbul.

Kral Abdullah (2006) *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?*, Klasik, İstanbul.

Kutlu, S. (2010) "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Millet-i Hakime ve Müsavat Tartışmaları" Mehmet Ö. Alkan (der.) ve Belgin Çınar (haz.) *Tarık Zafer Tunaya Anısına: Yadigâr-ı Meşrutiyet* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Levent, S. (2016) *Japon Turancılığı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Lewin, E. (1916) *The German road to the East; an account of the "Drang nach Osten" and of Teutonic aims in the Near and Middle East*, George H. Doran Company, New York.

Lewis, B. (1988) *The Political Langauge of İslâm,* The University of Chicago Press, Chicago [Türkçesi: *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Phoenix, Ankara, 2007].

Lewis, B. (2015) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 8. baskı, Arkadaş, Ankara.

McMeekin, S. (2010) *The Berlin-Baghdad Express*, Penguin, Londra.

Mert, N. (1994) *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam, İstanbul.

Neuman, C. K. (1999) *Araç Tarih, Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasal Anlamı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Oktay, C. (1991) *"Hum" Zamirinin Serencamı*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Ortaylı, İ. (1981) *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981.

Önen, N. (2005) *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İletişim, İstanbul.

Özcan, A. (1997) *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, İSAM, Ankara.

Özdoğan, G. G. (2001) "Giriş" *Turan'dan Bozkurt'a Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim, İstanbul.

Özyüksel, M. (2013) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nüfuz Mücadelesi Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Rywkin, M. (1982) *Moscow's Muslim Challenge*: *Soviet Central Asia*, Hurst, Londra.

Scheffler, T. (1998) "The Kaiser in Baalbek: Tourism, archaeology, and the politics of imagination" Helene Sader, Thomas Scheffler ve Angelika Neuwirth (ed.) *Baalbek: Image and Monument 1898-1998* içinde, Beiruter Texte und Studien, Steiner, Stuttgart, 13-49.

Sinno, A-R. (1998) "The Emperor's Visit to the East As Reflected ın Contemporary Arabic Journalism" Helene Sader, Thomas Scheffler ve Angelika Neuwirth (ed.) *Baalbek: Image and Monument 1898-1998* içinde, Beiruter Texte und Studien, Steiner, Stuttgart, 115-133.

Steinberg, G. W. (2013) *German Jihad*, Columbia University Press, New York, NY.

Sykes, M. (1915) *The Caliphs' Last Heritage: A Short History of the Turkish Empire*, Macmillan, Londra.

Tejani, S. (2007) *Indian Secularism*, Sapra Brothers, New Delhi.

Tetik, A. (2014) *Teşkilat-ı Mahsusa (Umûr-ı Şarkıyye Dairesi) Tarihi Cilt I: 1914-1916*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Turan, N. S. (2017) *Hilafet Erken İslâm Tarihinden Osmanlı Son Yüzyılına*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Türköne, M. (1991) *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul.

Yamauchi, M. (1995) *Hoşnut Olmamış Adam-Enver Paşa: Türkiye'den Türkistan'a Kadar*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Zenkovsky, S. A. (1983) *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

Zürcher, E. J. (1983) *Milli Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, Bağlam, İstanbul.

Sosyal refah ve sekülerleşme: Sekülerleşme kuramlarına refah rejimleri perspektifinden bir bakış

*Barış Başaran**

Özet: Refah rejimleri; kısaca kamu otoritelerinin sosyal refah hizmetlerine ayırdıkları kaynaklar itibarıyla refah devletlerinin kuşatıcılığı, küresel ölçekte gözlemlenen sekülerleşme düzeylerini açıklayabilir mi? Bu sorunun yanıtını sorunsallaştıracağımız çalışmamızın ilk bölümünde sekülerleşme kuramları sistematik bir biçimde tasnif edilerek, güncel veriler bağlamında, küresel düzeyde açıklayıcılıkları tartışılacaktır. İkinci bölümde ise Refah rejimleri yaklaşımı açımlanacak, toplumlar bu yaklaşımın sunduğu kategoriler itibarıyla sınıflandırılıp seküler-dinsel skalasındaki konumları arasındaki bağıntılar, refah hizmetlerinin enformel ve klientalist içerimlerine atıfla açımlanacaktır. Son bölümde ise refah rejimleri ile küresel sekülerleşme düzeyleri arasındaki güçlü korelasyonu açıklamaya yönelik bir dinamik olarak önerilen "varoluşsal güvenlik" (Norris ve Inglehart, 2004) duygulanımı üzerinde durulacak ve güncel çalışmalardan verilerle işlevselci sekülerleşme yaklaşımının bir tartışması yapılacaktır.

Anahtar sözcükler: Sekülerleşme, sosyal refah, refah devleti, kliyentalizm, varoluşsal güvenlik.

Giriş

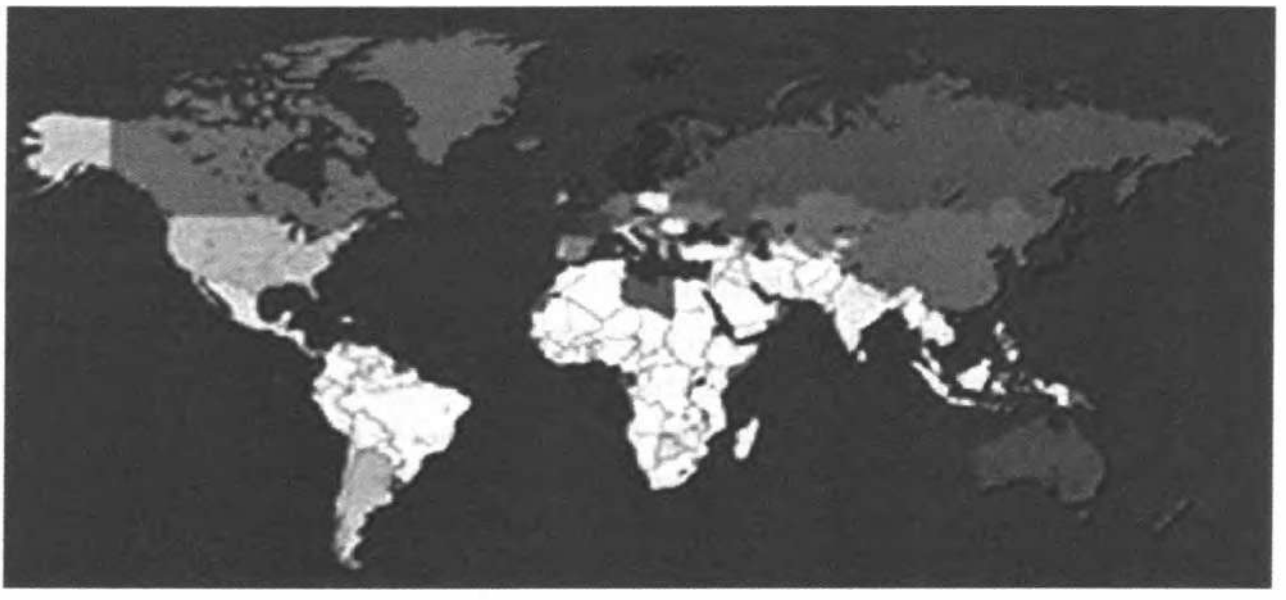
> Kapkaranlık ölüm vadisinde yürüyor olsam da
> Kötülükten korkmam
> Çünkü sen benimlesin
> Senin Asan ve çobanların
> Yüreğime su serperler
>
> (Mezmurlar: 23/4).

Toplumlarda dinî inanç ve aidiyet beyanı ile dinî ayinlere katılımı imleyen "dinsellik" ile din kurumun inanç ve pratik boyutunda etkinliğinin kayboluşuna işaret eden "sekülerlik" modernleşmekte olan toplumlarda küresel ölçekte farklı dağılımlar sergiler. Kimi çalışmalarda "laikleşme" olarak da adlandırılan sekülerleşme süreci, çok-boyutlu bir fenomene işaret ettiği gibi, bir ölçüde litera-

(*) Dr. Öğretim Üyesi Barış Başaran, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

türde farklı din ve sekülerlik tanım ve ölçütlerinden hareket edilmesi dolayısıyla eristik bir sorunsala işaret eder.[1] Diğer yandan tartışmanın kavramsal boyutu bir kenara bırakıldığında, Batı toplumlarında 20. yüzyıl boyunca yapılan hemen hemen tüm araştırmalarda, gittikçe artan oranda kişinin herhangi bir dinî aidiyet beyan etmeyip, yerleşik dinî kurumlarla etkileşimlerini kesmekte oluşları, bu alanda yapılan çalışmaların üzerine eğildikleri ortak sorunsallardan biri olarak durmaktadır. Bu çalışmada dinî alanda gerçekleşen bu istikrarlı değişim, "dinsellik" ve "sekülerlik" kavramsal kutupları doğrultusunda tartışılacak ve bu dönüşümün farklı kültür ve toplumlardaki eşitsiz gelişiminin dinamikleri sorunsallaştırılacaktır. Kısaca söylersek, modern toplumlarda ilkin Kuzey Avrupa'dan başlayan ve bugün Avrupa ve Kuzey Amerika'nın dışında küresel doğu ve güney toplumlarda da etkisi tespit edilen sekülerleşme sürecinin dinamikleri nelerdir? Avrupa'nın kuzeyine nazaran güneyinde, genel olarak Avrupa'ya nazaran Amerika'da ya da daha küresel ölçekten bakıldığında kuzeye karşı güney toplumlarında dinselliğin mevcut dirimselliğini nasıl açıklayabiliriz?

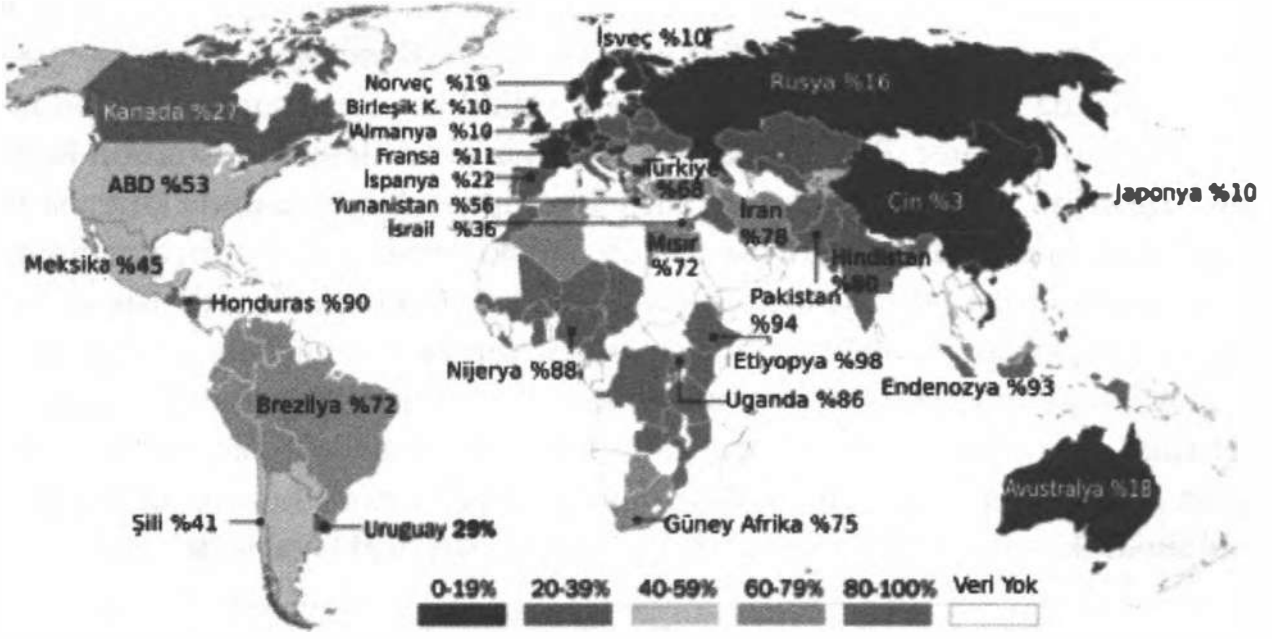
ŞEKİL 1
Dinsellik (Açık) ve Sekülerlik (Koyu)
"Din gündelik yaşantınızın önemli bir parçası mı?"



Kaynak: Norris ve Inglehart, 2010.

1 Kanımızca tartışmanın odağı, ekseriyetle metodolojik olmaktan çok yorumsaldır. Çoğunlukla üzerinde uzlaşılan araştırma sonuçlarına farklı din ve inanç tanımlarından hareketle farkı anlamlar atfedilmesinden kaynaklanır. Diğer yandan kimi çalışmalarda toplumsal yapı, dinî örgüt ve bireysel katılım alanları birbirlerinden ayrılarak üç farklı boyutta (toplumsal, örgütsel, bireysel) sekülerleşme düzeylerinden hareket edilmiştir (Dobbelaere, 2002). Bu perspektiften bakıldığında, bizim dinî kurumlara olan talebe odaklanan (bireysel) yaklaşımımız, toplumsal ile bireysel alanlar arasındaki ampirik olarak sıklıkla teyit edilebilen koşutluktan hareket eder. 90'lı yıllarda literatüre dahil olan bir başka yaklaşım ise, söz konusu sürecin "sekülerleşme" değil, "dinî değişim" olarak adlandırılması gerektiğini ileri sürer ve sekülerleşmenin aslen bir mitten ibaret olduğunu, daha ziyade söz konusu olanın "kamusal", "kilise dininin" yerini, "mahrem", "bireysel dinselliğin" (kimi örneklerde "maneviyat") alışı olduğunu savunur (Stark ve Finke 2000; Davie, 1994). Her iki yaklaşımın da güncel araştırmalar bağlamında eleştirileri için bkz. Pickel, 2017.

ŞEKİL 2
Dine Atfedilen Önem: Kıtasal Dağılım
"Yaşamlarında dinin çok önemli bir yeri olduğunu beyan edenler"



Kaynak: Pew Research Center, 2018.

Bu soruların yanıtlarını arayacağımız kuramsal modeller çeşitli biçimlerde sınıflandırılmıştır (örneğin bkz. Tschanen, 1991; Hamilton 2001; Dobbelaere, 2002; Norris ve Inglehard, 2004). Kanımızca her biri 19. yüzyıl klasik kuramcılarında öncülleri olan bu temel yaklaşımları biz bu çalışmada, üç başlık altında sınıflandıracağız. İlk iki yaklaşım dine yönelik talepleri ele alan, aşağıdan yukarı bir nedensellik ilişkisi kuran "talep odaklı" yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlardan ilki seküleşmenin Batı öncülüğünde gerçekleşen tarihsel gelişiminden hareketle, Batı merkezli ve Hıristiyanlığa özgü düşünsel geleneklere ağırlık veren akılcılaşma (rasyonelleşme) yaklaşımıdır. Kaynağını Klasik kuramda, Weber'in karşılaştırmalı dinler sosyolojisi yazınından özellikle de Protestan Ahlâkı ile kapitalizm arasındaki ilişkileri sorunsallaştırdığı metinlerinden (Weber, 1982: 96) alan bu yaklaşımın çağdaş temsilcisi olarak Peter Berger'in (Berger, 2011) yaklaşımı örnek verilebilir. Buna karşın, yine dine olan talepten yola çıkan ancak, Hıristiyan gelenekten daha fazla, bilim ve teknolojinin gelişimi, sanayileşme ve toplumsal farklılaşmanın modernleştirici etkileri üzerinden bir sekülerleşme kuramı sunan İşlevselci yaklaşım söz konusudur. Emile Durkheim'ın modern sanayi toplumlarında dinin toplumsal işlevlerinin kaçınılmaz bir biçimde kendisinden ayrışmaları ile doğaüstü ile bireysel bir ilişki olarak saf biçimine, onun kavramsallaştırması ile bir tür "bireylik kültüne" dönüşmekte olduğu varsayımından hareket eden (Durkheim, 2005) bu yaklaşımın çağdaş temsilcileri, Bryan Wilson (1966), Steve Bruce, (2002, 2011) ve Karel Dobbelaere (2002) ola-

rak verilebilir. Kısaca söylersek, her ne kadar her iki yaklaşımda da monokazüel bir indirgemecilikten kaçınılmış olsa da, ilk yaklaşım düşünsel, ikinci yaklaşım maddi ve toplumsal dinamiklere vurgu yapar. İlkinin belirleyici gördüğü Hıristiyan düşünsel mirasa karşın, ikincisi hâkim dinî gelenekten bağımsız olarak modernleşme süreçlerinin asli dinamiklerinin Batı dışı toplumlarda da muadillerini bulabileceğimiz sekülerleştirici etkisini öne sürer.[2] Bu iki yaklaşımdan farklı olarak bireylerdeki dinsel talebi tarih-aşırı bir biçimde sabit olarak ele alan, bu talebin eğilimlerinden çok, talebi karşılamakla mükellef dinî kurumların faaliyetlerine odaklanan "rasyonel seçim" yaklaşımı ise, arz merkezli bir yaklaşım önerir. Diğerlerine nazaran görece geç bir yaklaşım olan ve "dinî pazar modeli" olarak da adlandırılan bu yaklaşım için Stark ve Finke'nin (2000) çalışmaları örnek verilebilir.

Çalışmamızın ilk bölümünde bu üç klasik yaklaşımın hipotezleri eleştirel bir perspektiften özetlenip, güncel araştırmaların sundukları veriler karşısında geçerlikleri tartışılacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümü işlevselci yaklaşımın modernite koşullarında dinî değişimi açıklayan temel önermelerinin sosyopolitik bağlamını bize veren refah rejimleri yaklaşımının açımlanmasına ayrılmıştır. Refah rejimleri literatürünün bize sunduğu kategoriler itibarıyla yapılacak tasniflerin küresel sekülerleşme düzeyleri ile çarpıcı koşutlukları çalışmamızın üçüncü bölümünde tartışacağımız varoluşsal güvenlik (Norris ve Inglehart, 2004) hipotezini doğrular görünür. Norris ve Inglehart'ın çalışmalarının açtığı perspektifin refah rejimleri literatürünün verileri ile birlikte okunması, işlevselci yaklaşım için modernleşme süreci bağlamında sekülerleşmeyi koşullandıran asli unsurları yeniden ele almayı gerektirir ve bize eşitlik ve sosyal adalet mücadelelerinin sekülerleşme süreçleri ile olan dolaylı ancak istikrarlı etkileşimini düşündürür. Çalışmamızın sonuç bölümü işlevselci modelin bu perspektifle yeniden bir okunuşunu önerir.

Çoğulculuk ve pazar

Bizim sorunsalımız olan küresel sekülerleşme düzeyleri perspektifinden bakıldığında dinî pazar modeli çok az teyit edilebilir veri sunar. Kısaca değinirsek, bu yaklaşım insanın her zaman bunu aktif biçimde sergilemiyor olsa da örtük bir halde dinsel bir varlık olduğu varsayımından hareket eder. Burada anahtar etken çoğulculuktur. Diğer sekülerleşme yaklaşımlarında, çoğulculuk tartışması dinî zor ve baskı mekanizmalarının yokluğu itibarıyla sekülerleştirici etmenler arasında yer bulurken, rasyonel seçim yaklaşımında dinî etkinliğe sevk eden pozitif bir etmen olarak düşünülür. Stark'a göre ABD'de dinî yaşamın Av-

2 Başka şekilde söylersek Berger için de modernleşme süreçleri etkilidir. Ancak bunlar Hıristiyan gelenekle etkileşimleri bağlamında sekülerleştirici etkide bulunurlar. Başka dinî geleneklerle şekillenmiş toplumlarda aynı sonucu beklemek gerçekçi olmaz (Berger, 2011).

rupa'ya nazaran canlılığını açıklayan da çoğulcu toplum yapısıdır. Nitekim insanlar her zaman yaşamın ebedi sorunlarına yönelik dinî yanıtlara gereksinim duyacaklardır. Dinen faal olup olmamalarını açıklayan şey ise bu örtük dinselliklerinin "dinî ürün" sunan aktörler tarafından harekete geçirilip geçirilmediğidir. Eğer bir toplumda dinî pazar, rekabet içerisinde dinî ürün ve hizmetler için geniş bir ürün yelpazesi sunar biçimde yapılanmış ise potansiyel müşteriler aktüel müşterilere dönüşebilir. Böyle toplumlarda tedarikçiler arasındaki rekabet, sunulan ürünlerin müşterilere hitabet potansiyelini artıracak, dinî "şirketler", farklı müşteri segmentlerine odaklanabilecek ve böylece kolektif olarak geniş bir dinî tercihler skalasına karşılık verilebilecektir. Rekabetçi pazar koşulları aynı zamanda sürekli biçimde yeni üyeler kazanmaya yönelik girişimleri zorunlu kılar ve bu da çok sayıda farklı stratejinin icat edilmesi anlamına gelir. Tersine dinî pazarın monopolist biçimlerde yapılandırılmış olması ise dinî örgütler nezdinde pazarda mevcut eğilim ve onlara ulaşmaya yönelik girişimlerin ihmal edilmesine yol açar. Tekelci örgütler, toplumdaki manevi gereksinimler çeşitliliğine hitap etmekte başarısızlığa mahkûm oldukları için sonuç bu örgütlerin terk edilmesi olacaktır. Bundan dolayı çoğulcu pazarlarda dinî canlılığı açıklayan belirleyici etmen ürün yelpazesinin genişliğinden de fazla bu ürünleri pazarlamak için çaba gösteren aktörlerin, rekabet halindeki dinî örgütlerin varlığıdır (Stark ve Finke, 2000).

Rasyonel seçim yaklaşımı, çoğulculuk ile dinî girişimlerin canlılığı arasındaki bağıntı ya da ABD toplumundaki görece güçlü dinsellik gibi kimi açılardan sekülerleşme tartışmalarına yeni perspektifler kazandırmıştır. Nitekim çoğulcu toplumlarda dinî hoşgörü ve ılımlılığın her örnekte sekülerleştirici bir etmen değil, tersine dinsel yaşamı canlandıracak bir dinî girişimciliğe de kapı açabileceği tespiti sekülerleşme literatüründe öncü bir hipotezdir. Ancak temel önermeleri olarak, "çoğulcu toplumların dinselliklerine karşın tekelci mirasın, dinen faal olmayan toplumlara yol açtığı" hipotezleri, yapılan birçok istatistikî çalışmada değillenmiştir.[3] Belki bu noktada, dinselliğin çoğulculukla olumlu bir ilişkisi olup olmadığı yönündeki bir soruya verilecek en doğru yanıt, her bir örnekteki tekillikleri hesaba katarak "bazen evet, bazen hayır" olacaktır (Hamilton, 2001).

Akılcılaşma ve makuliyet

Kanımızca benzer bir yanıt akılcılaşma yaklaşımı için de verilebilir. Nitekim Berger, sekülerleşme sorunsalına yaklaşımında temel gayesini mütevazı bir boyut-

3 Monopolist pazarlar olarak kimi Katolik (Irlanda, Polonya) ve İslâmi toplumların güçlü dinsellikleri karşısında çoğulcu İskandinav ülkelerindeki güçlü sekülerleşme bu modelin parametreleri içerisinde açıklanması güç fenomenlerdir. ABD dinselliğinin açıklamasını paylaşan ama bunun her örnekte uygulanabilir olmaktan çok, sekülerleşme kuramcılarının modernleşme ile sekülerleşme arasında kurdukları evrensel koşutluğun, yanlışlanmasının örneklerinden biri olarak değerlendiren bir yaklaşım için bkz. Casanova, 2007.

la sınırlandırarak, "sekülerleşmenin Batı'nın kendi dinî geleneği içerisindeki tohumlarını ortaya çıkarmak" olarak koyar (Berger, 2011: 202). Bu başka dinî geleneklerin farklı düşünsel unsurlar ile sekülerleşme sürecine girebilme olanaklarını yadsımaz. Aynı zamanda, Hıristiyanlığın teleolojik bir şekilde sekülerleşmeye yazgılı bir eğilimi içinde taşıdığını söylemek de doğru değildir. Dinî gelenekten bağımsız dışsal, maddi etmenlerin etkisi Berger tarafından yadsınmaz. Ancak bu etmenlerin genel olarak din üzerinde değil, özel olarak Hıristiyanlık üzerinde aşındırıcı etkileri olduğu savlanır. Bunun nedeni Hıristiyan geleneğin bir kez moderniteye özgü dışsal etmenlerle etkileşime girdiğinde, sekülerleşme süreçlerine direnmekte yetersiz, kimi asli eğilimler taşımasından ileri gelir. Nitekim sekülerleşme Batı kaynaklı bir gelişme olduğu gibi modernleşme, sanayileşme, kentleşme gibi süreçlerin Batı dışı toplumlardaki gelişimi her örnekte toplumların sekülerleşmesi sonucunu vermez. Bu anlamda Hıristiyanlık, geleneğine içkin kimi eğilimlerden ötürü âdeta "kendi mezarının kazıcısı" olmuştur (229).

Hıristiyanlığın aslen Yahudilikten devraldığı ve Ortaçağ Katolisizm'inin kimi yönlerden bir geriye dönüş manzarası sunuyor olmasına karşı Reformasyon sonrası yeniden ön plana çıkan bu eğilimler teolojik ve örgütsel, inanç ve inancın mensuplarının örgütlendiği kurumların özgüllükleri itibarıyla iki boyutta sınıflandırılabilir. İlki, Yahudilikle dinler tarihine giren, Aşkınlaştırma, Tarihselleştirme ve Ahlâki Akılcılaşmadır. Yahudilik çağdaşı dinî geleneklerle karşılaştırdığında, kutsalın odağı olarak tanrının mutlak bir aşkınlaştırılması süreci ile tanımlanır. Tanrının mutlak aşkınlaştırılmasına doğanın mutlak içkinliği, yani kutsala kapalılığa tekabül eder. Bu, Weberci terimlerle "dünyanın büyüsünün bozulması" (Weber, 1981) ya da kitabı mukaddes çalışmaları kapsamında kimi zaman "mitolojiden arındırma" (Eliade, 1994) adı verilen sürecin sonucudur. Bu sürecin özgüllüğü Yahudiliğin muhalif bir kimlikle ortasında zuhur ettiği Mezopotamya dinî geleneğine bakıldığında daha kolay algılanabilir. Bu gelenekte belirleyici özellik, "kozmolojik özellik" olarak adlandırılabilecek, kültür ve topluma dair olan beşeri dünyanın bütün kâinatı kuşatan kozmik bir düzen içerisinde gömülü algılanışıdır. Bu perspektiften, deneysel ile deney-üstü, insanlar ile tanrılar arasında her zaman bir süreklilik mevcuttur. Beşeri olaylar ile kâinata nüfuz eden kutsal güçler arasındaki kopmaz bağlantı dinî ayinde tekrar tekrar tahakkuk ettirilir. Berger'e göre Eski Ahit mesellerinde sıklıkla karşımıza çıkan "Çıkış" (Hicret) düşüncesi tam da bu kozmik birlikten bir çıkışı imler. Bu Çıkış (*Exodus*) tanrının yaratılan her tür varlığa (kozmos) aşkınlığı, onun kozmikten çok tarihsel eyleyiciliği ve ahlâki talepleri ile birlikte mümkün hale gelmiştir. Eski Ahit yazınına, tanrının insanlarla ilişkilerini içeren, klasik anlamda "tarih yazıcılığı" alanına girebilecek metinler rengini vermiş, seçki dinler tarihinde kendisinden önce ve sonra hiçbir metnin olmadığı kadar tarih fikrine gömülmüştür.[4] Eski İsrail'in iki önemli bayramı (Fısıh ve Yom Kippur) daha önce

4 Berger'in başvurduğu Tarihsel ve Kozmik Dinler ayrımı için bkz. Eliade, 1994.

kozmik düzen içinde gömülü olan kutsal günlerin yerini tarihsel olayların, Mısır esaretinden kurtuluş ve Yahve'nin İsrail'in krallığını alışını, anılmasını içerdikleri ölçüde bu tarihselleştirmenin birer sonucudur. Böylece hukuk ve ahlâk kadim Mezopotamya'da olduğu gibi zamansız kozmik bir düzenden değil, "yaşayan tanrının" insanlarla olan etkileşimi sonucunda, tarih içerisinde verilmiştir. Bundan dolayı ahlâki Akılcılaştırma, Aşkınlaştırma ve Tarihselleştirme süreçlerinin nihai bir sonucu olarak düşünülebilir. Rahipler sınıfı elinde İsrail ahlâkı, başından itibaren büyü karşıtı doğası ile dinî hukuk gündelik hayata vazgeçilmez bir disiplin olarak girmiş, peygamberlik metinlerinde ise tanrıya hizmet anlamı edinerek, topyekûn hayatı kuşatan bir ahlâk vaaz edilmiştir. Berger'e göre, özellikle Esaret Dönemi (MÖ. 598/587) sonrasında şekillenen Yahudilik, akılcılığın hukuki bir zaferi olarak modern Batı'nın oluşumuna, Hıristiyanlarca aktarıldığı ölçüde etkili olmuştur (Berger, 2011: 218).

Sekülerleşme ile birlikte düşünülecek Hıristiyanlığa özgü ikinci etmen ise dinler tarihinde ilkin Hıristiyan kilisesinin sergilediği mutlak "uzmanlaşma" ve toplumsal alanın tüm diğer kurumlarından "özerkleşme" eğilimidir. Öyle ki Berger'e göre, "karşılaştırmalı din sosyolojisi bakımından Hıristiyan kilisesi, çok nadir bir durum olan dinin kurumsal özerkleşmesini, yani toplumun diğer tüm kurumlarının karşısında yer alan bir kurumu simgeler" (223). Dinî aktivite ve sembollerin tek bir kurumsal alan üzerinde yoğunlaşmasının sonucu, toplumun geri kalan bütün kurum ve örgütlerinin, icra ettikleri hayati işlevlerle birlikte "dünya"nın alanına, göreli de olsa kutsalın nüfuz bölgesinden uzaklaşan "profan" (ladini, bayağı) alana ait görülmesidir. Bu anlayış; kutsal ile profan, kilise ile dünya arasında ancak Hıristiyanlık toplumsal bir realite vasfını koruduğu müddetçe var olabilecek hassas bir denge yaratmış, bu dengenin yitimi zaten profan bir alan olarak tanımlanmış dünyanın hızlı sekülerleşmesinin önünde fiilî bir engel bırakmamıştır.[5] Bu noktada da Reformasyon, Eski Ahit'ten kaynaklanan bu dünyevileştirici gücün edimselleşmesinde etkili olmuş, Katolisizm sonrası Hıristiyanlık Luther'in "iki krallık öğretisi"nde[6] ifadesini bulan, seküler dünyanın özerkliğinin teolojik meşruiyetini teslim etmiştir.

Bu haliyle Berger'in açıklama modelinin, sekülerleşme düzeylerinin Batı, özellikle de Avrupa toplumları bağlamında bir mukayesesi için önemli koşutluklara işaret etmekte olduğu söylenebilir. Nitekim, Avrupa özelinde seküler ve dinsellik

5 Protestan kilise doktrinlerinin bu ayrıksı niteliğinden hareketle Ertit (2019) özellikle Islâm gibi, "hayatın her alanına dokunmak isteyen" dinî gelenekler söz konusu olduğunda, (inanç ve ibadet oranlannın yanı sıra) inancın gündelik yaşam pratiklerine yansıma düzeyine odaklanan bir yaklaşımın daha açıklayıcı olacağını savunur. Bu doğrultuda hazırlanmış bir ölçek için bkz. Ertit, 2019: 271-272.

6 Yasa ve Lütuf, dünyevi "kılıç" ile vicdani "müjde" arasındaki ilişkinin kökleri, İncil'de Pavlusçu seküler iktidarlarla inananlar topluluğu olarak kilise arasında kurulan dikotomiye kadar götürülebilir. Bu paradigma içerisinde, Ortaçağ Katolisizm'inin seküler iktidarlar üzerindeki hak iddiasını hedef alan Luther, böylece modern kamusal alandan soyutlanabilir, mahrem dinsellik savunusunun erken bir örneğini vermiştir. Kilise, seküler iktidara karışmamalı ancak iktidarlar da kilisenin inanç ve maneviyat alanına saygı göstermelidir.

kutuplarında bir diyagram bize, en seküler örnekler olarak Lutherci Protestanlığın hâkim dinî geleneği oluşturduğu İskandinav toplumlarını, en dinsel toplumlar olarak ise güney ve doğuda nüfusun çoğunluğunun Katolik ve Ortodoks kilise mensubu olduğu toplumları verir. Toplumun mezhebî aidiyetinin daha heterojen görünüm sergilediği Orta Avrupa toplumları ise, bu iki kutbun ortasında sıralanıyor görünür (Pew, 2008). Diğer yandan bu yaklaşımın akılcılaşma kategorisi altında toplanan, teolojik içerimlerinden ziyade[7] dinî cemaatin kurumsal örgütlenişine dair önermeleri Avrupa özelinde teyit edilebilir veriler sunmaya devam ediyor. Bundan dolayı, kurumsal uzmanlaşma doğrultusundaki Protestan kilise doktrininin sekülerleşme üzerindeki etkisi, ilerleyen bölümlerde açımlayacağımız dinin farklı refah rejimleri içerisindeki kurumsal işlevselliği üzerine tartışmalarda yeniden önem kazanacaktır. Bu şekilde, Protestan kilise geleneğinin seküler iktidarların sosyal refah hizmetlerini üstlenmesini destekleyen kurumsal politikalarının uzun vadede dinin toplumsal işlevselliğini daralttığını, bu alanda kilisenin devlet ile rekabet ve çatışma içerisine girdiği Katolik toplumlardan farklı olarak sekülerleşme süreçleri karşısında onu zayıflatarak, âdeta "kendi mezar kazıcısı" durumuna getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.[8]

İşlevsel farklılaşma

Dinin toplumsal işlevlerinin geri çekilmesi ile, toplumların sekülerleşmesi arasındaki koşutluktan yola çıkan İşlevselci yaklaşım ise, herhangi bir dinî geleneğin değil, bizzat modernitenin dinin toplumsal işlevlerini aşındırıcı eğilimleri-

7 Berger'in belirleyici düşünsel bir etmen olarak önerdiği, Ahlâki Akılcılaşma ile Tarihselleşmeyi peşi sıra koşullandıran Aşkınlaşma eğiliminin, Dünya Dinleri'ne özgü, evrensel bir dinamik olarak karşımıza çıkmakta olduğu söylenebilir. Nitekim ilkin Karl Jaspers tarafından düşünce ve maneviyat düzleminde evrensel bir milat olarak önerilen Eksen Çağı içerisinde farklı medeniyet coğrafyalarında birbirlerinden özerk biçimde, içerilerinden neşet ettikleri arkaik geleneklerden ayrışarak ortaya çıkan, Dünya Dinleri'ni tanımlayan ortak dinamiklerden ilki, onların kutsallığın odağı olarak, doğa ve toplum düzlemlerine mutlak olarak aşkın ve özellikle beşeri olan için ülküsel, onu ahlâken yargılamayı haiz bir tanrısal düzlem tasavvur etmeye başlamalarıdır. Bundan dolayı, "arkaik dinî gelenekler" beşeri varoluşu ne ölçüde; yalınkat, monist bir kozmoloji bağlamında tasavvur edegeldiyse Dünya Dinleri de onu (Yakındoğu'ya özgü tektanrıcı geleneğin yanı sıra Budizm, Taoizm ve Hinduizm gibi tektanrıcı olmayan örneklerde de) bir o kadar gerilimli, kutsal-profan ya da dinsel-dünyevi dikotomik kavram çiftleri aracılığıyla değerlendirir ve her bir örnekte selamet doğrultusunda, ilkinin aşkınlığı ölçüsünde ikincisinin birer olumsuzlanışını ifade ederler (Bellah,1964, 2017).

8 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. van Kersbergen ve Manow, 2009: 1-39; Petersen, 2018. Bu noktada, klasik yazının Protestan-Katolik farklılaşması ile sınırlı kaldığını (Flora ve Heidenheimer, 1981) ancak son yıllarda Luterci Reformasyon ile Kalvinci (Puriten) gelenekler arasında "yoksulluk", "çalışma" ve "devletin müdahiliği" konularına dair farklı dinsel tutumlara odaklanmak suretiyle, Protestan toplumlar arasında farklı refah sistemlerinin kurumsallaşmasında dini geleneklerin rolüne dikkat çeken bir yazın da karşımıza çıkmaya başladı. Örnekler için bkz. Manow, 2004; Kahl, 2005, 2009; Markkola ve Naumann, 2014; Hien, 2012. Diğer yandan "düşünsel" ve "işlevsel" unsurlar arasındaki etkileşimi aydınlatan bu yazımın, evrensel bir sekülerleşme analizinde kullanışlı olabilmesi için halen daha, sadece Hıristiyanlık içi değil, farklı (Aşkınsalcı) dünya dinleri arasında, özellikle İslâmi, Budist, ve Hinduist geleneklerle mukayeseli olarak yapılan çalışmalara ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

ni ön plana alır. Ancak bu süreçlerin etkileşiminin ortaya konabilmesi için önce modernite tanımı üzerinde durulması gerekir. Bu yaklaşımın öncülüğünü yapan Steve Bruce, sekülerleşmeyi belirleyecek temel dinamikleri ayrıştırabilmek için şu kısa modernleşme tanımından yola çıkar: "Modernleşme teknoloji aracılığıyla ekonominin dönüşümünde temellenmiş bir dizi kurumun büyüme ve yaygınlaşmalarından oluşur" (Bruce, 2011: 26). Böyle tanımlandığında modernleşme birbirleriyle bağıntılı değişim dizgelerine, yani esasen sürece dair bir kavramdır. Bundan dolayı da modern toplumlardan değil, modernleşme süremi üzerinde ilerlemekte olan toplumlardan bahsetmek daha doğru olacaktır.

Batı modernleşmesine etki eden, Reformasyon dinselliği ve Weberci aktif çileciliğin mümkün kıldığı "dünyasallığı" göz ardı etmeyen Bruce, yine de sekülerleşme sürecini belirleyecek asıl dinamiği modernleşme sürecinin toplumsal farklılaştırıcı etkisinde bulur. Nitekim, ona göre modernleşmenin toplum nezdinde en etkili yönü üretilen zenginlik ve artan nüfusla kaçınılmaz hale gelen yapısal ve işlevsel farklılaşmadır. Bu açıdan Bruce, büyük ölçüde Durkheim'ı takip eder, onun toplumsal işbölümündeki dönüşümü odağına alan modernleşme modelini (Durkheim, 2006) günceller. Modern toplumları önceleyen, küçük, basit yapılı toplumlar unsurlarının benzerlikleri ile bir arada tutunurlar. Büyüyen ve karmaşıklaşmakta olan toplumlar için ise birlik ancak unsurların farklılaşması ile olanaklıdır. İçsel farklılaşma her bir unsuru yaşamını sürdürebilmesi için diğerlerine bağımlı kılar ve toplumlar modernleştikçe dayanışma biçimi mekanikten organiğe doğru evrilerek daha önce tek bir kurum ya da rol üzerinden örgütlenen özgül işlev ve görevler için müstakil kurum ve roller yaratılır. Modern öncesi Avrupa'da kilisenin denetimi altında olan birçok işlevin (eğitim, sağlık, toplumsal denetim ve toplumsal refah) zamanla seküler nitelik kazanmasını açıklayan temel dinamik, ekonomik büyüme ile sürekli artan uzmanlaşmadır.

Bireycilik ve toplumsal çeşitlenme ise özel koşullarda mümkün olabilir. Bu, Batı tarihinde, esasen Reformasyon ile; bireysel iradeye, onları birleştirecek nihai bir kurumsal mekanizmanın (Roma Kilisesi) inkârı bağlamında güçlü bir vurguyla gündeme gelmiş olsa da bu düşünsel bağlam temelde, ekonomik büyüme ile koşut yapısal farklılaşma tarafından hazırlanmıştır (Bruce, 2011: 32). Klasik literatürde, Ferdinand Tönnies'in cemaatten cemiyete (toplum) geçiş süreci bu fenomenin ikinci boyutunu oluşturur. Bruce bu süreci, Wilson'ı takiben toplumlaşma olarak tarif eder. Toplumlaşma "toplumsal yaşamın gittikçe daha fazla yerel değil, toplumsal (ekseri ulus-devlet düzeyinde) örgütlenmesidir" (Bruce, 2011: 33). Böylece, küçük boyutlu toplumlar, toplumsal farklılaşma ile mümkün hale gelen bireycilik ile içeriden çözülürken toplumlaşma onlara yukarıdan da bir müdahale olacaktır. Akılcılaşma bu sürecin son ancak tarihsel olarak en köklü etmenidir. Nitekim Batı'da toplumsal bilinç ve organizasyonların akılcılaşması her ne kadar bilim ve teknolojinin gelişimi ile müm-

kün hale gelmiş olsa da tarihsel öncü tanrıyı doğaya mutlak aşkınlık terimleriyle kavramsallaştıran ve böylece kendi özgül yapı ve mantığıyla "büyüsünden arındırılmış" bir dünya tasavvuru hazırlayan Yahudi tektanrıcılığıdır. Bu noktada Bruce, Weber ve Berger'i takiben Ortaçağ Hıristiyanlığının kutsal aziz ve meleklerle dünyayı yeniden mitolojikleştirdiğini, etik akılcılaşma sürecinin Katolik kefaret ritüelleri ile kesintiyle uğratıldığını savunur. Ancak Reformasyon ile ayinler ve sakramental ibadet formları yeniden geri plana atılmış, tanrısal irade biçimsel bir şekilde yorumlanmaya başlanmış, böylece etik doğaüstüne dair inançlardan bağımsız bir temelde düşünülmeye başlanmıştır. Nitekim Aydınlanma ile seküler etiği mümkün kılan da onu önceleyen din kaynaklı etik akılcılaşma sürecidir.

Bilim ve teknolojinin gelişimi ile dinsel düşüncenin gelişimi arasındaki bağlantı, temelde dünyanın düzenliliği ve insanın ona hâkimiyet olanağı üzerine dinsel varsayımların sunduğu zemin üzerinden olanaklı olmuştur. Bundan dolayı pratik olarak bilime nazaran daha köklü toplumsal etkileri olacak üretken teknolojilerin gelişimi, Bruce'a göre daha önemli bir etkendir. Din, özellikle de geniş halk sınıfları nezdinde, gündelik hayata etki eden pratik bir içeriğe sahiptir. Hastalıklara karşı okunmuş suyun, tarımsal faaliyetlere eşlik eden dua ve ayinlerin, kutsal kişilere münacaat ya da kilise önderlerinden alınan desteğin her biri, teknolojinin gelişimi ve daha önce dinsel bir gizemle açıklanan doğal hadiseler üzerinde artan pratik hâkimiyet sonucu seyrekleşmiş, dolayısıyla kişilerin dine başvurdukları özel durumların alanı daralmıştır. Bilim ve teknolojinin gelişimi ile koşut bu sürecin sonucu, "insani güce olan inancın artması, olumsallığın etkinliğinin azalması ve önceki kuşakları sürekli kaygılandıran güçlü tanrısal sınırlar duygulanımın yatışmasıdır" (Bruce, 2011: 44). Böylece teknoloji maddi dünya üzerindeki hâkimiyetimizi artırırken onun üzerinde düşünme biçimimizi de köklü biçimde değiştirmiştir.[9] Nitekim dinî inancın ikna ediciliği üzerinde bilim ve teknolojinin gelişiminin yarattığı olumsuz etki aslında çoğunluk hatalı kuramsallaştırılmıştır.[10] Dinsel ve bilimsel bilgi arasında ekseriyetle eğitimli seçkinlerin zihinlerini meşgul eden uyumsuzluk ve çatışmalar bu ilişkide toplumun geniş kesimlerinin gündelik yaşamlarında doğrudan bir etkide bulunan doğacı düşünce biçimine nazaran çok daha az belirleyicidir. Bundan dolayı Bruce'a göre, "bilim ve teknolojinin bireyleri ateistleştireceğini düşünmek" doğru olmaz. Ancak yine de "akılcılıktan aldığı güçle ken-

9 Bilimsel gelişmelerin sekülerleşme üzerindeki etkisine dair bu yaklaşımın ayrıntılı bir açımlanışı için bkz. Ertit, 2019: 125, 163.

10 Bruce bu bağlamda Rasyonel Seçim kuramcılarının sekülerleşme eleştirisini (Stark ve Finke, 2000) hedef alır.

Rasyonel düşünce ve teknoloji sonucu bilginin artışının batıl inançları yerinden edeceği düşüncesinde temellenmiş bir sekülerleşme yaklaşımı erken sosyologların eserlerinde mevcut olsa da (Comte ya da Marx gibi) esasen çağdaş sekülerleşme paradigmasının bir parçası değildir. Nitekim herhangi bir fikirler bütünün akla yatkınlığının azalması basitçe daha akla yatkın fikirlerin öne sürülmüş olması ile açıklanamaz (Berger, 2011: 43).

di gücüne güvene yönelten örtük teşvik" bizlerin dışımızda bir gücün belirleyici varlığına dair inanca, atalarımıza nazaran çok daha güç ikna olmamıza neden olur (Bruce, 2011: 47).

Buraya kadarki tartışmaları derlersek, her iki yaklaşımda da (akılcılık ve işlevsel farklılaşma) bir diğer yaklaşımın sunduğu dinamikler içerilmiş ancak önem ve belirleyicilik sırası farklı düzenlenmiştir. Kaynağını Weber'de bulan akılcılaşma yaklaşımının Protestanlıkla kurduğu ilişki, sekülerleşmenin tarihsel olarak ilk Protestan toplumlardan gözlemlenmesi ve günümüzde de bu toplumların sekülerleşme süreçlerinde daha ileri biçimleri sunuyor olmalarından meşruiyetini alır. Nitekim Berger de bu ampirik bulgudan hareketle sekülerleşmenin dinî gelenekteki kökenlerine odaklanma zorunluluğunu savunur. İşlevselci yaklaşım ise, bu düşünsel mirasa dinî çoğulculuğa etkisi itibarıyla kuramsal denkleminde yer verir, ancak modern sanayi ekonomilerinin kaçınılmaz kıldığı toplumsal farklılaşma ve uzmanlaşmayı tayin edici dinamik olarak öne sürer.[11]

İşlevselci yaklaşımı takiben, geleneksel toplumlarda dinî kurumların uhdesinde faaliyet gösteren temel kurumların modernleşme ile içine girdikleri özerkleşme ve dolayısıyla sekülerleşme süreçlerinin dinseliğin gerileyişi üzerinde etkileri güncel araştırmalarla da teyit edilebilir. Bu açıdan dinî katılım ve aidiyeti belirleyen ve böylece bize "dinselliğin" birincil tanımını veren "inanç" boyutunun, dinî kurumların örgütleyegeldikleri ikincil toplumsal işlev[12] ve kurumların yaygınlığıyla orantılı bir etkileşim içerisinde gücünü korumakta olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan bize göre sekülerleşmenin önünü açacak bu "özerkleşme" hemen her örnekte modern sanayi (ya da sanayi sonrası) toplumlara özgü asli (ekonomik-maddi) dinamiklerle değil, farklı örneklerde siyasetin toplumsal alana müdahilliğinin farklı biçim ve dereceleri ile de koşullanır. Başka şekilde söylersek, Durkheimcı kurumsal "farklılaşma-uzmanlaşma" süreçlerinin din kurumu ile olan, onun hilafına gelişimi, bize göre modern toplumlara özgü kaçınılmaz tek bir doğrultuda[13] değil, her biri modernite koşullarına hitap edebilen, farklı sosyal politikaların sonucu olan farklı kurumsal düzenlemelerin bir sonucu olarak düşünülmelidir.

---

11 Bu yaklaşımın bütün etmenlerini bir arada resmeden diyagramatik bir ifadesi için bkz. Bruce, 2011: 27. Bu noktada Bruce sekülerleşme paradigması eleştirilerinde sıklıkla yapılan hatalı bir okumanın onu evrensel bir paradigma olarak görmek olduğunu, oysa öncelikle onun, Batı Avrupa'da dinî değişimi açıklamaya yönelik bir "değişim kümeleri anlatısı" olarak ele alınması gerektiğini belirtir. "Açıklamanın herhangi bir unsurunun başka toplumlara dair içerimlerinin olup olmadığı ampirik bir konudur ve başlangıçtaki düzenlemede mevcut etken değişkenlerinin başka yerlerde de tekerrür edişine bağlıdır" (Bruce, 2002: 37).

12 İşlevselci yazında sıklıkla başvurulan örtük (*latent*) ve açık (*manifest*) işlevler arasında yapılan ayrımı bu bağlamda düşünülebilir (Merton, 1967).

13 İşlevselci yaklaşım modernleşme sürecine içkin bir sekülerleşme sürecinin ampirik verilerle teyit edilememesi sorununa yanıt olarak sekülerleşmenin çizgisel değil, yükseliş ve çöküşler içerisinde sürekli genişleyen doğasını savunur. Buna göre her bir sekülerleşme sürecini bir dinselleşme süreci takip eder ancak dinsel coşku bir kez durulduğunda takip eden kuşaklarda gözlemlenen sekülerleşme düzeyi daha önceki düzeyin de üzerine çıkmıştır (Bruce, 2002).

Refah rejimleri

Siyasetin kamu gücü eliyle toplumsal alana müdahilliğinin farklı biçim ve derecelerini bize veren kavram ise Gosta Esping Andersen'i (Andersen, 1990) takiben, refah rejimleri olarak adlandırılabilir. Modern devletler, sanayi devrimini takiben tedrici biçimde, genel sosyal refahı arttırıcı sosyal politikaların devreye sokulması ölçüsünde refah devletleri olarak tarih sahnesine çıkmışlardır. Böylece refah devleti, en genel tanımıyla yurttaşlarına yönelik sosyal destek sistemlerine sahip devlet olarak tanımlanabilir. Ancak bu kuşatıcı tanım, bugün dünya üzerinde var olan tüm devletlerin karşılama iddiasında oldukları hizmetleri içermesi ölçüsünde bize yalnızca "çağdaş olanın", "modern öncesi" biçimlerden farkını verir. Bundan dolayı modern devletin ve onun refah hizmetlerinde paydaşı diğer kurumlarla girdiği etkileşimin (refah karması) farklı biçimleri arasında karşılaştırma olanağı sunacak daha dar bir tanımından hareket etmek daha faydalı olacaktır. Böyle bir tanım şu şekilde verilebilir: "Piyasa güçlerinin rolünü azaltmak amacıyla bilinçli bir şekilde örgütlü kamu gücünün kullanıldığı devlet sistemi" (Özdemir, 2007: 19). Burada anahtar sözcük, "piyasa güçleri"dir. Kapitalist toplumlarda piyasanın toplumsal alandaki rolünün azaltılması aktörlerinin gücünün dizginlenmesi amaçlı sosyal politikaların mevcudiyeti ve etkinliği bize refah devletinin gelişkinliğini verir.[14] Refah devletleri piyasa hilafına bu amaçlarını, birey ve ailelere asgari düzeyde gelir güvencesi, sosyal risklerin üstesinden gelebilmeleri için destek ve ücretsiz, yaygın sosyal refah hizmetleri sunmak suretiyle gerçekleştirirler. Böylece, aileden sağlığa, eğitimden istihdama toplumsal alanın hemen her alanına dair bürokratik kurumlar üzerinden, bu alanlardaki aktörlerin haklarını güvence altına alan, yoksulluk ya da işsizlik gibi piyasa başarısızlıklarına müdahale eden ve vergiler aracılığıyla sınıflar arasındaki gelir dengesizliklerini törpüleyen, "geliri yeniden dağıtıcı" devletler refah devletleri olarak tanımlanabilir.

Ancak kamusal refah hizmetleri, hemen her örnekte bu hizmetlerin niteliği, yaygınlığı, kuşatıcılığı ya da sundukları olanaklar itibarıyla birçok farklı parametre üzerinden farklılaşır. Andersen, mukayeseli bir analiz için, hizmetlerinin sunumunda, aile ve piyasadan bağımsızlaşma ve örgütlü kamu gücünün genel hizmetleri üstlenme kapasitesi kriterlerini baz alarak bir sınıflandırmaya gider. Başka şekilde söylersek, sosyal refah hizmetleri olarak eğitim, sağlık, sosyal si-

14 Modernleşme sürecine eşlik eden ve emeğin serbestçe alınıp satılabildiği, "kendi kendini düzenleyen" bir pazarın ortaya çıkışını koşullandıran bu süreç hemen her örnekte, birer reaksiyon olarak karşı hareketleri tetiklemiştir. İlkin Karl Polanyi'nin dikkat çektiği bu "çifte hareketler" içerisinde, tarihsel konjonktür kadar mevcut siyasi aktörleri konumlandıran, baskın "siyasi yarılmalar" (sınıfsal, kültürel, dinî) ve farklı siyasi ittifaklar bu süreçlerin öncülüğünde her toplum için farklı siyasi aktörleri öne çıkarmıştır. Refah devletleri arasında Avrupa bağlamında gözlemlenen, kamusal katkının düzeyine dair tipolojik çeşitlilik, emek hareketi kadar kültürel ve dinî aktörlerin de müdahilliğinin biçim (karşıt yahut yandaş) ve düzeyi ile de şekil almış görünüyor (van Kersbergen ve Manow, 2009).

gorta, toplumsal dayanışma ve genel olarak yoksulluğu giderip dezavantajlı kesimler lehine gelir adaletsizliğini törpüleyerek, fırsat eşitliğini temin edecek çeşitli sosyal programlara ayrılan kamusal bütçe, farklı toplumlar için farklı "refah rejimlerini" verir bize. Kamu gücünün katkısına, öncelikli olarak refah hizmetlerinin meta olmaktan çıkarılması ölçüsünde (dekomodifikasyon) analizinde öncelik veren Andersen, böylece Batı toplumlarını bir kutbunu güçlü refah devletlerinin hizmetleri üstlendiği, diğer kutbunu ise zayıf kamusal programlar sonucu bu alanın öncelikle piyasa, ilave olarak geleneksel refah aktörlerine (aile ve kilise) terk edildiği bir skala içerisinde üç kategori altında sıralar.

Güçlü refah devletlerine sahip rejimler, sosyal demokrat rejimlerdir. Bu rejimlere dahil devletlerin ideal biçimlerini bize İskandinav ülkeleri, yani İsveç, Danimarka ve Norveç vermekte olduğu gibi, Hollanda ve Avusturya da bu kapsamda sınıflandırılabilir. Andersen'in muhafazakâr rejimler adını verdiği Kıta Avrupası modelinde, dekomomodifikasyon düzeyi daha düşük, haklar parçalı ve statü bazlı farklılaştığı ölçüde korporatist bir görünüm arz eder. Toplumsal refah ekonomik büyüme hedefinin bir sonucu olarak yorumlanır. Bundan dolayı sosyal demokrat rejimlerde olduğu gibi tam istihdam hedefi güdülmez. İdeal örnekler olarak Almanya, Fransa ve Belçika'nın verilebileceği bu yaklaşımda, Katolik geleneğin piyasa ve devlet arasında aile kurumu üzerinden bir denge sağlamayı hedefleyen sosyal politika mirasının etkisi görülebilir. Eğer sosyal demokrat rejimler hizmetlerin kamusal temini açısından skalanın bir kutbunu oluşturuyorsa, diğer kutupta bu hizmetlere kamusal yatırımların piyasa hilafına sınırlı tutulduğu, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda gibi örneklerden hareketle Anglosakson modeli adı da verilen liberal rejimler vardır. Bu modelde devlet sosyal refahın piyasa üzerinden sunumunu teşvik ettiği ölçüde, refah devletinin kapsamı düşük ve kısmidir. İstihdamda kamu sektörü istisnaidir. Sınırlı kamusal yatırımlardan ötürü, bu modeli finanse edecek vergi oranları düşük tutulabilir ancak ücretler arasında yüksek farklar ve geliri yeniden dağıtıcı politikanın yokluğu sonucu olarak da gelir adaletsizliği yüksektir.

Küresel tasnifler

Andersen ilk çalışmasında üçlü modelin dışında kalan rejimlerin geleneksel yapılarına atıfla yetinip onları ayrıntılı bir sınıflandırma içerisinde incelememiş olsa da, uyguladığı model daha sonraki çalışmalara ilham olmuş, hem piyasa hem de kamu gücünün bu hizmetleri karşılamakta yetersiz kaldığı, bundan dolayı modern öncesi sosyal refah aktörlerinin belirleyici etkinliklerini sürdürdüğü rejimlere dair de çeşitli kuramsal modeller ortaya atılmıştır. "Tam oluşmamış refah devletleri" ya da yasal mevzuatları itibarıyla tıpkı güçlü refah devletleri gibi birçok hizmeti vaat eden ama fiiliyatta bunları karşılamaktaki yetersizliklerinden ötürü "kurumsallaşmış vaatler rejimi" gibi adlarla anılan (Özdemir,

2007) rejimler, literatürde sıklıkla örnek verilen Güney Avrupa ve Latin Amerika ülkeleri arasında karşımıza çıkar. Bundan dolayı, dördüncü bir kategori olarak önerilen bu rejimlere literatürde, "Akdeniz refah rejimleri", "Güney Avrupa modeli" ya da "Latin kuşağı" (Martin, 2015) adları verilir. Bu rejimlerde ne devlet ne de piyasa yeterince gelişkin değildir. Bundan dolayı, bireylerin yakınları üzerindeki refah bağımlılıkları diğer rejimlere nazaran oldukça yüksek olduğu gibi temel sosyal refah aktörleri modern öncesi toplumları andırır biçimde, aile ve dinî kurumlardır. Farklı çalışmalarda sınıflandırmalar değişiyor olsa da genel olarak Avrupa'dan Portekiz, Yunanistan, İspanya, İtalya gibi ülkeler sıklıkla örnekler arasında gösterilir.[15]

Bu rejimlere dair yapılan karşılaştırmalarda söz konusu ülkelerin Kuzey Avrupalı rejimlerden toplumsal yapı, ekonomi ve kamu sektörünün niteliği itibarıyla birkaç açıdan farklılaştığı vurgulanır. Bunlardan ilki bu ülkelerde, refah ve kalkınma itibarıyla keskin bölgesel ayrımların (kuzey-güney, doğu-batı) mevcudiyetidir. Bir diğeri hakların korporatist olduğu kadar da parçalı yapılanışıdır. Bundan dolayı güçlü bir biçimde korunan içeridekiler (öncelikle devlet memurları, büyük firmaların çalışanları ve beyaz yakalı işgücü) ile güvence ağlarının ulaşamadığı dışarıdakiler (özel sektör, enformel istihdam, orta ölçekli işletmelerin çalışanları) arasında bir ayrım göz çarpar. Yine bu rejimlerde kamusal güvenlik ağlarının dışında kalan, ulusal işgücünün yüksek bir oranını oluşturan kayıtdışı istihdam (enformel, gölge ekonomi) problemi akut durumdadır. Tarımda küçük köylülük, imalat ve hizmet sektörlerinde ücretli istihdamın hilafına, "kendi hesabına çalışan" işgücü oranı Kuzey Avrupa ülkelerine nazaran oldukça yüksektir. Ücretli emeğin dışında kalan bu kesimlerin kolektif antlaşmalar ve toplumsal koruma sistemlerine direngen tavrı göze çarpar. İstikrarlı dış göç ile emek gücünün ihracı da proleterleşmeyi yavaşlatan ve işsizliği dizginleyen dış etmen olarak karşımıza çıkar. Ancak rejime rengini veren kamu sektörü düşünüldüğünde en önemli fark geç kurumsallaşan refah devletlerinin kurumsal güçsüzlüğüdür. İdari, bürokratik takdiri kolaylaştıracak özerk bürokrasi ile teknokratik geleneklerin zayıflığı kamusal refah hizmetlerine ulaşımı seçim

15 Kuşkusuz toplumsal yapı ve sosyal politikaların zaman içerisindeki evrimi ile ülkelerin değişen kategoriler içerisinde değerlendirilmesi gerekliliği kaçınılmaz hale gelecektir. Bir örnek olarak 90'lı yıllarda yapılan ilk çalışmalarda, Akdeniz modeli içerisinde sınıflandırılan İspanya'nın AB politikaları ile uyum içerisinde Kuzey Avrupa örneklerine yaklaşmakta olduğu tespiti yapılır. Aynı şekilde, Andersen'in sınıflandırmasına Kuzey Avrupa bağlamında yapılan alternatif tasniflere (Özdemir, 2007) ve 80'li yıllardan itibaren küreselleşme ve sanayi sonrası ekonomilerin ihtiyaçları doğrultusunda refah devletlerinin etkinlik düzeylerini dizginleyen, özellikle istihdam güvencesi ile yoksulluk desteklerinin hakediş kriterlerini daraltan neoliberal reformlara bizim rejim sınıflandırması üzerinden sekülerleşme düzeyleri ile yapacağımız karşılaştırma için bir etmen oluşturmuyor olmalarından ötürü burada değinme gereği duymuyoruz. Diğer yandan 20. yüzyıl boyunca refah devleti gelişimi her örnekte doğrusal olmamakla birlikte uluslararası karşılaştırmalara bakıldığında özellikle Batı örneğinde refah devletlerinin temel kurumlarının kuşatıcılığında bir gerileme gözlemlenmiyor oluşu dikkat çekicidir (Garland, 2016: 112, 115; Brady, Beckfield ve Seeleib-Kaiser, 2005). Yine Türkiye'nin refah rejimi analiz ve evrimi için ayrıca bkz. Buğra ve Keyder, 2006.

manipülasyonlarına açık kılan siyasi takdiri öne çıkarır (Martin, 2015). Bundan dolayı kamusal hizmetlerin yurttaşlara erişimi evrensel bir hak olarak değil, siyasi hamiler (patronlar) ile bağımlı müşteriler arasındaki ilişkiler üzerinden enformel ve tikelci biçimlerde yapılanır (Ferrera, 1996).

Kliyentalizm olgusu, Güney Avrupa refah rejimleri ile "küresel güneyi" de kuşatabilecek daha az Batı merkezli tasnifler için de anahtar kavramdır. Bundan dolayı, son yıllarda kimi sosyal bilimciler, modern kapitalist Batı rejimlerinin asli dinamiklerinden hareket eden Andersen'in "dekomodifikasyon" indeksi yerine "dekliyentalizasyon" indeksi üzerinden yapılacak sınıflandırmaların küresel bir refah rejimleri tipolojisi için daha açıklayıcı olacağını ileri sürmüşlerdir (Wood ve Gough, 2006). Zayıf devlet ve piyasa koşulları "refah devleti rejimlerine" sahip kuzey ülkelerinin karşısına, Güney Amerika ve Asya, Sahraaltı Afrika ile Ortadoğu'da ikinci ve üçüncü rejim tipleri olarak; "enformel güvenlik rejimleri" ile "güvensizlik rejimlerini" çıkarır. Birinci rejim tipinde, bireyler güvenlik gereksinimleri için ağırlıklı olarak yerel cemaat (ekseri kilise ya da cami çevresinde örgütlenen) ve aile ilişkilerine dayanırlar. Bu ilişkiler çoğunlukla hiyerarşik ve asimetrik yapılanır. Bunun sonucu olarak yoksul kesimler ancak uzun vadeli zafiyet ve bağımlılık karşılığında kısa vadeli güvenlik hizmetine erişebileceklerdir. Bu ilişkiyi belirleyen hami-müşteri bağımlılığı, zaman içerisinde kendisini refah devleti doğrultusunda yeniden düzenleyebilecek sivil toplum kaynaklı müdahalelere karşı da son derece dayanıklı biçimler alabilir, demokratik mekanizmalar aracılığıyla reform olanağını geciktirir. Ancak yine de bu ilişkiler aracılığıyla bir dizi enformel hak ve güvenlik olanağına erişebilmek mümkündür. Ekseri başarısız devletlerde karşılaştığımız güvensizlik rejimlerinde bu haklar da olanaklı değildir ve istikrarlı enformel güvenlik mekanizmalarını sürekli olarak dağıtan çatışma ve siyasi istikrarsızlıklar nedeniyle bu ülkeler refah hizmetleri için dış yardım ve uluslararası toplumun müdahalelerine muhtaçtırlar (Wood ve Gough, 2004, 2006) Kısaca söylersek, refah rejimleri yaklaşımının küresel analizi bize, ücretsiz ve hak temelli sosyal güvence ağlarının kamu otoritesi tarafından karşılanmadığı hemen her örnekte, bu zorunlu gereksinimler için bireylerin (piyasaya erişimlerini belirleyen ekonomik statüleri ölçüsünde) sıklıkla akrabalık ve dinî kurumların sağladıkları enformel dayanışma ağlarına yöneldiklerini gösterir.[16]

Sekülerleşmenin sosyal politikası

Refah rejimleri yaklaşımının bu aksiyomu üzerinden refah modelleri bağlamında yapılan uluslararası sınıflandırmalar, Batı dünyasında sekülerleşmenin gösterdiği farklı oranlarla refah modelleri arasındaki çarpıcı koşutluğa dikkatimizi yö-

16 Türkiye'nin de aralarında bulunduğu altmış üç ülkenin refah rejimlerinin bu kategoriler itibarıyla bir tasnifi için bkz. Sharkh ve Gough, 2010.

neltecektir. Nitekim Batı'da dinselliğin en çok gerilediği ve toplumsal sekülerleşmenin güçlü örneklerinin verildiği toplumlar aynı zamanda sosyal refah hizmetlerini karşılamada dinî kurumların şemsiyesi altında örgütlenmiş aktörlerin yerlerini, kamusal fonlarla finanse edilip düzenlenen seküler bürokratik kurumlara bıraktıkları toplumlar olarak karşımıza çıkarlar. Bir kez daha refah rejimlerini dörtlü model içerisinde ele aldığımızda, sosyal demokrat ve muhafazakâr rejimler altında örgütlenmiş Kuzey Avrupa ile güçsüz refah devletlerini bize veren liberal ve "tam oluşmamış refah devletleri"nin yoğunlaştığı Latin Amerika ve Güney Avrupa haritaları ile sekülerleşme düzeylerine dair harita neredeyse istisnasız bir biçimde birbirleriyle örtüşür. Daha küresel bir yaklaşımla, "refah devleti rejimleri" karşısında "enformel güvenlik rejimlerinin" dağılımını hesaba kattığımızda, sekülerleşme dizgesi bu kez kuzey-güney, batı-doğu eksenlerinde belirgin şekilde farklılaşır. Bu örtüşme ne şekilde açıklanmalıdır? Kanımızca bu sorunun yanıtı halen işlevselci yaklaşımın kuramsal modeli içerisinde formüle edilebilir.

Modernleşme süreci içerisinde, dinin toplumsal işlevselliğinin daraldığı, din kurumunun gittikçe salt bireysel olarak doğaüstü ile girilen "kişisel" bir ilişkiye doğru kristalize olduğu koşullarda bireysel dinselliğin de peşi sıra gerileyeceği öngörüsü, Durkheim'ın çalışmalarından bu yana işlevselci paradigmanın temel hipotezlerinden biridir. Diğer yandan bu paradigma yukarıda çağdaş formülasyonunda da karşılaştığımız gibi, bu modernleşme sürecini siyasi aktörlerin kurumsal politikalarının dinamikleri ile değil, ekonomik büyüme sonucu modern kapitalist ekonomilerin ihtiyaçları ile belirlenmiş artan işbölümü ile belirlenen toplumsal farklılaşma-uzmanlaşma dinamiğine vurgu ile kuramsallaştırmıştı. Ancak çağdaş sekülerleşme araştırmalarının bize sunduğu verilerin ışığında bu modelin temel dinamiklerinin doğrulanması neredeyse olanaksız gözükür. Nitekim sekülerden dinsele doğru sıralan toplumlar skalasında, toplumsal farklılaşma-uzmanlaşma dinamiğine dair çok az bir ayrım tespit edilebilir. Somut örnekler üzerinden soralım: En seküler örneklerin karşımıza çıktığı İskandinav ülkeleri ile yine Kuzey Avrupa'dan Almanya ve Fransa gibi örnekleri ayıran, Hollanda ile Amerika Birleşik Devletleri'ni iki ayrı kutupta tespit eden ama bu ikincisini Meksika, Brezilya ya da Portekiz örnekleri ile aynı kategoriye sokan temel dinamik nedir? Güney Amerika'dan istisnai bir örnek olarak Uruguay'ı kendisi gibi Latin-Katolik komşularından ayırdığı gibi ABD'ye nazaran onu Kuzey Avrupa toplumlarına yaklaştıran özgüllük, modernleşme dizgesindeki hangi etmen üzerinden açıklanabilir?

Bize göre bu soruların yanıtları, ileri kapitalist ekonomiler ve sürekli artan işbölümünün getirdiği uzmanlaşma üzerinden değil, modern kapitalist ekonomilere her bir örneğin kendi tekilliği içerisinde eklemlenmekte başarılı olduğu farklı sosyal refah rejimlerinin belirlenimleri üzerinden bulunabilir. Bundan dolayı işlevsel analiz halen metodolojik olarak açıklayıcılığını korur ancak sekülerleşme süreci hesaba katıldığında, dinin işlevselliğinin nihai olarak refah dev-

letlerinin karşıladıkları işlevler üzerinden düşünülmesi gerekliliği karşımıza çıkar. Bu işlevler en genel tanımıyla sosyal güvenlik alanına dair işlevlerdir ve modern toplumlarda daha önce dinî kurumlar içerisinde örgütlenen bu işlevlere dair kurumların sekülerleşerek müstakil biçimler kazanmaları, ekonomi temelli açıklanabilir bir kaçınılmaz uzmanlaşma süreci sonucu değil, iradi bir siyasi seçimin; kamunun dinî kurumları işlevsizleştiren müdahilliğinin sonucu olarak düşünülmelidir.

Nitekim, modernleşen Batı'da, okulun, hastanenin, düşkünler evi ya da yetimhanenin kiliseden ayrılması; bu farklı kurumlara dair yeni seküler rollerin (öğretmen, doktor, terapist ya da sosyal çalışan) kurumsallaşması, hemen her yerde din adamının en iyimser örneklerde mütevazı periyodik ayinlerin önderliği ve din öğretimi işlevlerine çekilmesi sonucunu vermiştir. Bu basitçe, "ruhban olanın" yerini "ruhban olmayan", profesyonel sınıfların alması olarak laikleşmedir. Ama eğer bu hizmetler, kamu aracılığıyla ücretsiz elde edilemiyor (zayıf refah devletleri) ya da piyasadan kolaylıkla temin edilemiyorsa (çalışan sınıflar için olduğu kadar rejimin dekomomodifikasyon derecesi ölçüsünde orta sınıflar için de) bu hizmetlere erişim olanakları her halükarda geleneksel refah aktörleri üzerinden; akrabalık ve nihayet (özellikle de kentleşme ile anonimleşen toplumsal mekânlarda) dinî kurumlar dolayımında belirlenecektir. Bu durumda kurumların ruhban sınıfının denetiminden özgürleşimleri ölçüsünde sekülerleştiklerini söylemek doğru olmayacaktır. Nihayet, güçlü ruhban geleneği olan dinlerde dahi, din adamları bu hizmetleri örgütleyen kurumların (kilise, vakıf ya da cemaatler) örgütsel yapısında (çoğu kez nihai olmayan) tali özneler[17] olarak karşımıza çıkar. Ancak din adamlarının idari rollerinden bağımsız olarak, bu hizmetleri mümkün kılan kurumsal ağın bizatihi kendisi, dinî aidiyet ve adanmışlıkla belirlenmiş olur.

İkinci olarak, okula, hastaneye ya da sosyal yardım ağlarına erişim dinî kimlik ve katılım ile irtibatlı kurumsallaşmış olduğu ve hizmet alan ile sunan arasındaki ilişki üçüncü bir tarafça denetlenmeyip tamamen enformel ve kişisel yapılaşmış oluşu ölçüsünde klientalist bir ilişki olmaya yazgılıdır. Kamusal (yurttaş) ve piyasa (müşteri) ilişkilerinden farklı olarak bütün klientalist ilişkiler, hizmet verene bağımlılığı arttırır ve aktif adanmışlığı, (hizmetin sürekliliğinin bir teminatı olarak) gerekli kılar.[18] Klientalizm parametresi üzerinden küresel

17 Dinî sosyal refah kurumlarında laik idarelerin belirleyiciliği, sadece Hıristiyan örneklerde değil, İslâm toplumlarından muadillerde din adamlarının yönetim mekanizmalarındaki tabi konumları ile koşutluk gösterir.

18 2000'li yıllarda Türkiye'de sosyal refah alanının önemli aktörleri olarak beliren, uluslararası düzeyde örgütlenmiş üç büyük dernek üzerine (Deniz Feneri, Kimse Yok mu? ve İHH) yapılan bir çalışma bizim bu hipotezimizi doğrulayabilecek tespitler barındırmaktadır. Bu kurumlarda hizmet hakedişi üzerine nesnel kriterlerin eksikliği ve hizmet alan ile veren arasındaki ilişkinin kişisel takdire dayalı, şeffaf olmayan yapısı hizmet alanların sıkı gözetim ve denetimi sonucu doğurmakta, bu da bireysel özgürlüklerin olası ihlali üzerine kaygılara neden olmaktadır. (Yeğinoğlu, 2011, özellikle bölüm 7)

bir bakış, böylece Avrupa'nın kuzeyinden güneyine, Akdeniz rejimlerinden Afrika, Ortadoğu ve Doğu Asya'nın enformel güvenlik rejimlerine doğru ilerledikçe sosyal refaha kamusal katkının marjinalleştiği, bunun karşısında her bir örneğin tekilliği içerisinde, kanbağı üzerinden yapılanmış (aşiret, kabile) ya da kilise, mezhep ve tarikatlar gibi dinî çerçevede örgütlenmiş refah aktörlerinin enformel katkılarının yaşamsal önem taşımakta oldukları refah rejimlerini karşımıza çıkarır. Kısaca söylersek, sosyal refah kurumlarına olan zaruri gereksinim bireylerin karşısına her toplumda söz konusu hizmetlere dolayımsız erişebileceği farklı kurumsal seçenekler çıkarır. Birer temel toplumsal kurum olarak, siyaset, piyasa, aile ve din arasında bu ihtiyaca cevaz verebilme kapasite farkları, toplumların bu sıralama doğrultusunda sekülerden dinî olana doğru farklılaşımını da belirler.

Varoluşsal güvenlik

Sosyal refah hizmetlerinin kurumsallaşmasını insanlığın toplumsal tarihi boyunca zorunlu kılan bu gereksinim nedir? Bu gereksinimin tesbiti, bireylerin failliklerine etkisi üzerinden din kurumunun kadim bir sosyal refah aktörü olarak halen taşımaya devam ettiği toplumsal önemin anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde bu sorunsalı açıklayabilmek için refah rejimlerinin karşıladıkları işlevlerin psikososyal belirleyenlerine odaklanan ve dinselliğin toplumsal gerileyişindeki başat etmen olarak "varoluşsal güvenlik" duygulanımı öneren, Pippa Norris ve Ronald Inglehart'ın yaklaşımları açımlanacaktır.

Norris ve Inglehart'a göre, küresel düzlemde Varsıl ve Yoksul ülkeler, insani kalkınma düzeyleri ve sosyoekonomik eşitsizlikler itbariyle keskin birşekilde birbirlerinden ayrılırken bu ayrımı güvenlik ve risklere karşı sigorta mekanizmalarının etkinlikleri itibariyle temel yaşam koşullarında da bir ayrışma talip eder. Geleneksel güvenlik literatürü ulus devletlerin teritoryel bütünlük ve istikrarlarına odaklanırken Inglehart ve Norris askeri boyutla sınırlı olmayan; yurttaşların güvenliklerini tehdit eden, çevresel yıkım, insan kaynaklı ya da doğal felaketler (deprem, kıtlık, seller, v.b) hatta salgın hastalıklar ve aşırı yoksulluk (fakr-u zaruret) gibi her tür riski içeren daha kuşatıcı bir güvenlik düzeyini tarifeden bir bağımsız değişken olarak Varoluşsal Güvenlik kavramsallaştırmasını önerirler. (Norris ve Inglehart, 2004, Sy: 14) Nitekim, yoksul tarımsal ekonomilere sahip ülkelerde ekseriyetle bebek ölümleri yüksek, ortalama yaşam süresi düşük, açlık ya da açlıkla ilintili hastalıklara karşı tedbirler yetersizdir. Bu toplumlar kıtlık ya da selller gibi iklim kaynaklı felaketlere karşı daha savunmasız oldukları gibi, yurttaşlara temel sağlık, eğitim ve gelir güvencesi temin edebilecek etkili kamu sektörleri mevcut değildir. Yaygın toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, etnik çatışmalar ve siyasi istikrarsızlık zaman zaman "başarısız devlet-

ler" haline gelen bu sorunlarla başa çıkmakta yetersiz siyasi yapılarla atbaşı gider. Kuşkusuz tarım ağırlıklı ekonomilerin, orta gelirli sanayi toplumlarına (gelişmekte olan ülkeler) doğru evrilmeleri, bu manzarayı bir ölçüde değiştirecektir. Nitekim sanayileşmeyi takip edecek insani gelişme süreci bu ülkelerde aşırı yoksulluğu giderdiği gibi yurttaşların gündelik olarak maruz kaldıkları belirsizlik ve riskleri önemli ölçüde ortadan kaldırır.

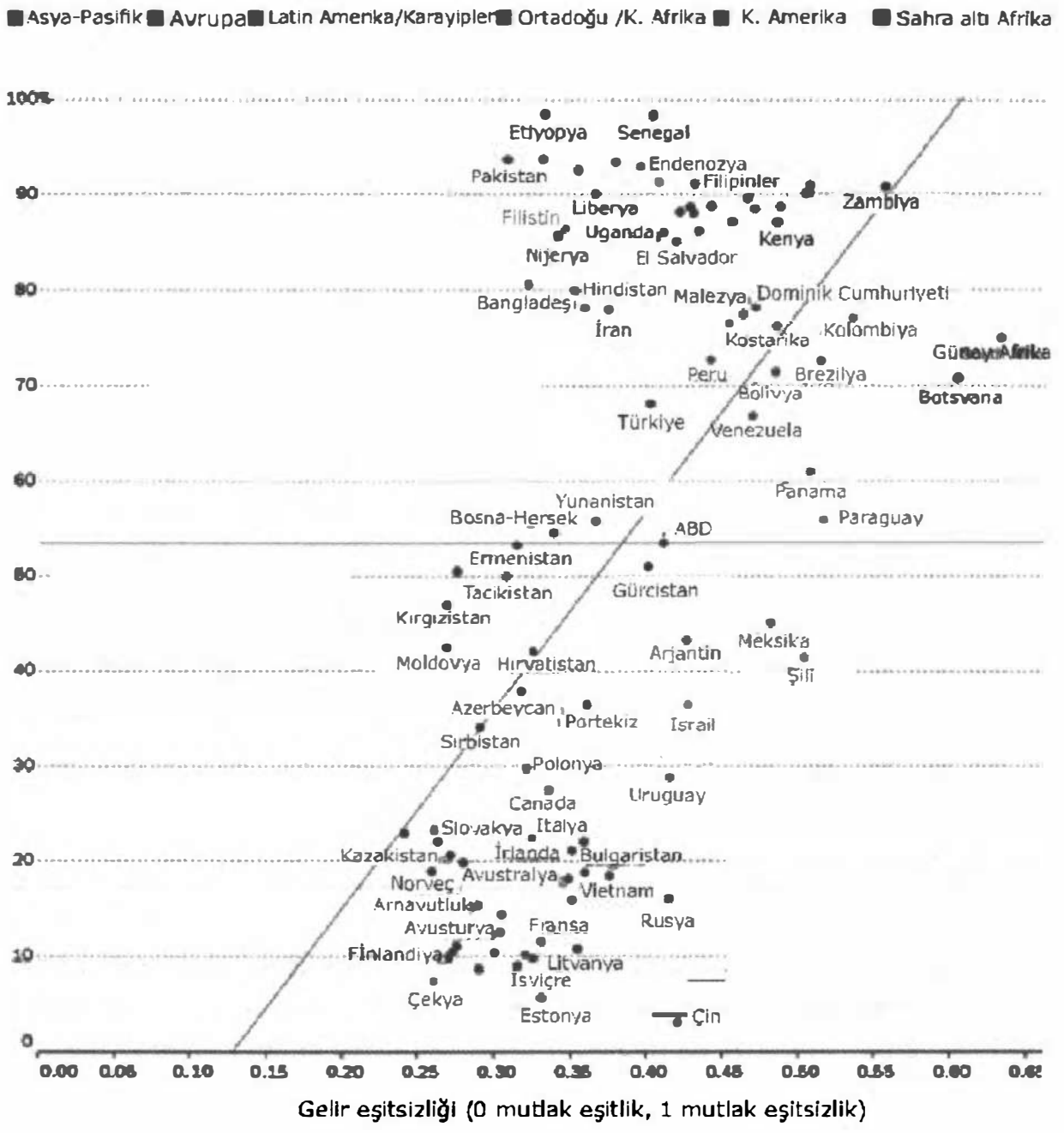
Diğer yandan ekonomik kalkınma, gerekli olmakla birlikte, varoluşsal güvenliği temin edebilmek için tek başına yeterli bir koşul değildir. Birçok gelişmekte olan ülkede, kentlerde yükselmekte olan ekonomi ve orta sınıflaşmaya, taşra ve gecekondu mahallerinde sergilenen aşırı yoksulluk manzaraları eşlik eder. Latin Amerika'nın *barrio* ve *favela*, Afrika'nın *bidonvil* sakinleri küresel ekonomiye eklemlenmiş metropollerin orta sınıfları ile aynı kentsel mekânlarda karşı karşıya gelirler. Bundan dolayı varoluşsal güvenlik duygulanımı için istihdamın sektörel dağılımı ya da GSMH düzeyinin yanı sıra ülke içerisindeki gelir dağılımının yapısı da hesaba katılmalıdır. Varoluşsal güvenlik duygulanımı açısından toplumun total düzeyi, en az o ülkede üretilen zenginlik kadar bu zenginliğin toplumun genelindeki dağılımı tarafından da belirlenir. Böylece birincil sektörlerden sanayiye, oradan sanayi sonrasına doğru gelişmekte olan ancak aynı zamanda gelir dağılımının da görece adil gerçekleştiği toplumlarda varoluşsal güvenlik düzeyi de kademeli olarak artar, buna bağlı olarak dinî kurumlara olan talep ve dinî değerlere verilen önem azalır.[19]

Yazarlara göre varoluşsal güvenlik ile dinsellik arasındaki bu olumsuz korelasyona neden olan temel etmen bu toplumlarda dinî güvence (*reassurance*) ve gereksinimin aciliyetini yitirmiş olmasıdır. Kanımızca, bu hipotezden hareket etmekle, Norris ve Inglehart'ın kaynağını Malinowski'nin Trobriand yerlilerinin dinsellikleri üzerine yazılarından (Malinowski, 1990) alan Kaygı-Ritüel yaklaşımını güncelleştirdiklerini söylemek yanlış olmaz.[20] Buna göre, bireyler her ne kadar geleceğin neler getireceğini yalnız başlarına kavrayamaz ve öngöremez olsalar da bütün dünya dinlerinin, "yukarıda bir yerlerde" bir gücün yaşamı denetlendiğine dair inananlara bir teminat verdiği bilinir. Dinler, tıpkı kimi seküler ideolojiler gibi inananlara, evrenin bir plan dahilinde işlediği, dolayısıyla ku-

19 Doğa üzerinde gittikçe artan denetim ile yaşamın daha güvenli hale gelişi sonucunu veren bilim ve teknolojinin gelişiminin sekülerleşme doğrultusunda etkisine işlevselci yaklaşımda sıklıkla değinilmiştir. Ancak toplum genelinde sosyal ya da kişisel riskler karşısındaki eşitsiz konumlanış ve telafi mekanizmalarının tekinsizliği varoluşsal güvenlik duygulanımın gelişmiş sanayi sonrası toplumlar arasında nüfusun genelinde farklı düzeylerde deneyimleniyor oluşunu da açıklar.

20 Kaygı-Ritüel yaklaşımı, Malinowski'nin Trobriand adası yerlilerinin kıyıdan iç bölgelere doğru ilerledikçe farklılaşan dinsellikleri üzerine gözlemleri üzerinden literatüre dahil olmuştur. Adada iç lagünler çevresinde yerleşik balıkçılar, tehlikesizce ve hiçbir belirsizlik ihtimali olmaksızın, zehir kullanarak avlanırlar ve istikrarlı biçimde ürün alırlar. Burada avlanmanın verimi tamamen balıkçının bilgi ve becerisine bağlıdır. Av öncesi herhangi bir dinî (büyüsel) ayin (ritüel) gözlemlenmez. Buna karşı açık denizde avlanma hem tehlikelidir hem de verim çok değişkendir. Bundan dolayı kıyı köylerinde açık deniz balıkçılığı ile geçinen köylülerin lagün köylülerinden farklı olarak, avda korunma sağlayacak ve onlara iyi ürün bağışlayacak kapsamlı ayinleri vardır (Malinowski, 1990: 20).

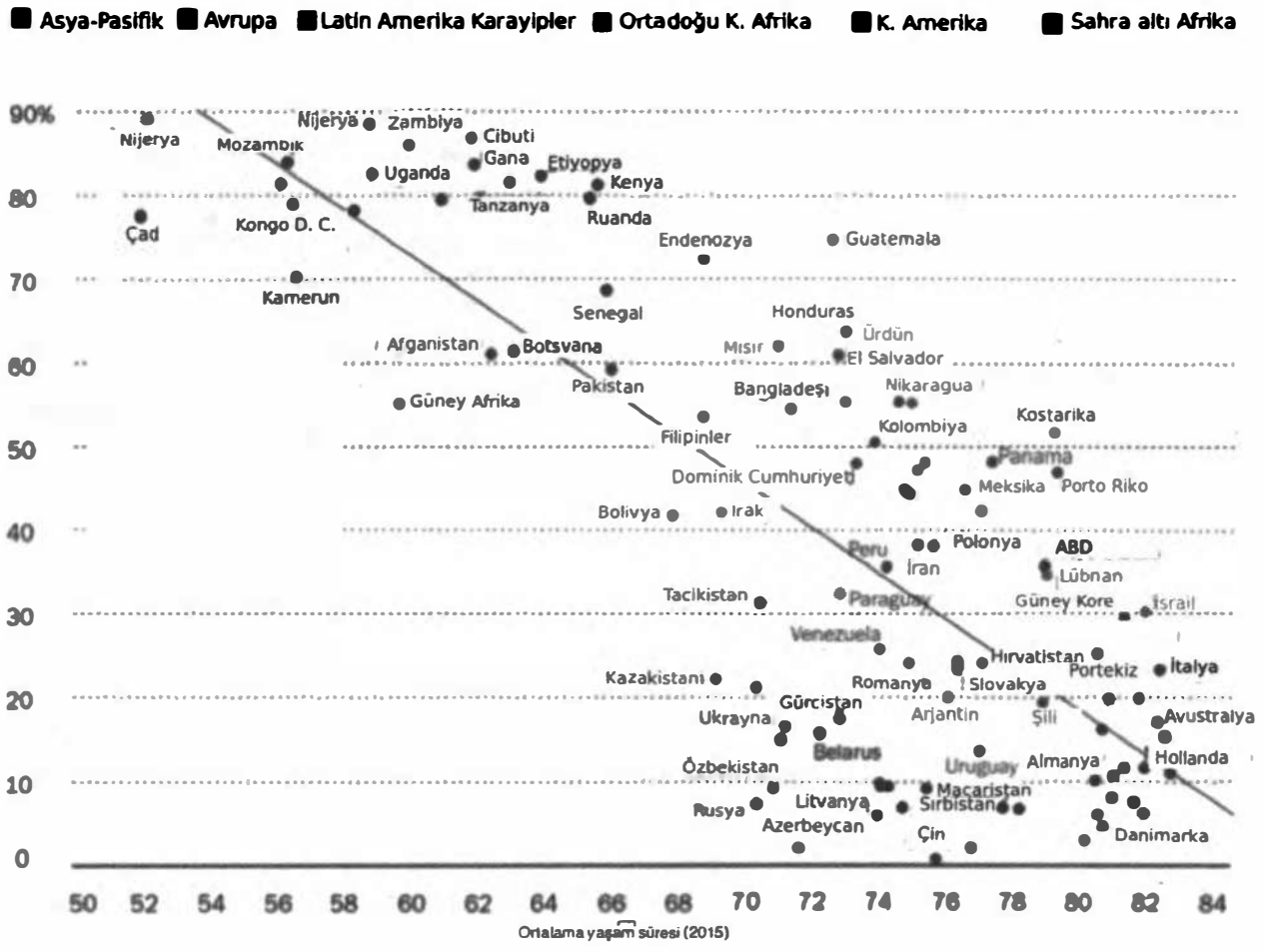
ŞEKİL 3
Gelir Eşitsizliği ve Dine Atfedilen Önem



Kaynak: Pew Research Center, 2018.

rallara riayet edildiğinde (bu dünyada olmazsa ötekinde) arzulanan sonuçların ulaşılabilirliği güvencesini telkin ederler. Bu inancın psikolojik etkisi, bireylerde stresi azaltıp kaygılarını yatıştırarak dolayımsız sorunlarına odaklanabilmelerini kolaylaştırmasıdır. Bundan dolayı güvensiz koşullarda bireyler ekseriyetle katı, öngörülebilir kurallara meylederler. Ne olmakta olduğunu tam olarak kavrayabilme arayışındadırlar çünkü risklerin mevcudiyeti onlara kararlarında çok az yanılgı payı bırakır. Tersine göreli olarak güvence altında yetişmiş bireylerde dinî dogmaların temin ettikleri mutlak ve katı düsturlara daha az ihtiyaç duyulur ve müphemlik çok daha kolay hoşgörülebilir. Böylece ekonomik olarak is-

ŞEKİL 4
Haftalık Ayinlere Katılım Gösterenler ve Ortalama Yaşam Süresi



Kaynak: Pew Research Center, 2018.

tikrarlı, güvenlikli modern toplumlarda, mutlak yoksulluk tehlikesini bertaraf eden temel kurumsal yapı ve görece eşitlikçi gelir dağılımı ile mümkün olan güvenlik duygusu, kuşaklar içerisinde mutlak kurallara talebi azaltarak başka diğer etkilerinin yanı sıra geleneksel dinî normların gerileyişine de katkıda bulunacaktır (Norris ve Inglehart, 2004: 19).

Norris ve Inglehart'ın açıklama modeli daha sonra yapılan bir dizi çalışmada sınanmıştır (Rees, 2009; Immerzeel ve van Tubergen, 2013), kimi örneklerde makro tarihsel dönüşümleri açıklayabildiği tespit edildiği gibi bulguları küçük topluluklar üzerine yapılan kimi çalışmalarla da teyit edilebilir. Bunlardan biri, Yeni Zelanda'da 185 kişinin ölümüyle sonuçlanan Christchurch Depremi sonrası yapılan dinsel tutumlar üzerine araştırmadır (Sibley ve Bulbulia, 2012). 2011 yılında yapılan ulusal düzeydeki araştırmada deprem bölgesinde yaşayan yurttaşların dinî tutumlarında çarpıcı bir değişim gözlemlenir. Ülkede son elli yıldır yapılan tüm araştırmalarda tedrici bir sekülerleşme süreci yaşandığı görülür ve bu eğilim herhangi bir bölgesel farklılık göstermez. Diğer yandan 2011 tarihli çalışmada ilk kez ülkenin diğer bölgelerinden farklı olarak sadece depre-

min tecrübe edildiği bölgede bir önceki çalışmada (2009) kaydedilen sekülerleşme eğrisi tersine dönmüş ve dinî inanç ve aidiyet beyan eden nüfusun oranı artış göstermiştir. Varoluşsal güvenliği riske atacak doğal afetlerin buna maruz kalan topluluklarda dinselleşme üreteceği hipotezi, kültür-aşırı bir araştırma tarafından da teyit edilir. Doğal afetlere maruz kalma sıklığı ile dinsel tutumlar arasındaki ilişkiye odaklan çalışmada (Bentzen, 2013) küresel düzeyde, ulus-altı sekiz yüz coğrafi alan belirlenmiş; bu alanlarda deprem, tropik fırtına ve yanardağ patlamalarının tecrübe edilme sıklığının dinî tutumlara olumlu bir etkide bulunduğu, doğal afet alanlarına yaklaşıldıkça dinselliğin yükselmekte olduğu tespit edilmiştir. Çalışma daha önce literatürde mevcut, dinî tutumların psikososyal dinamiklerine odaklanan bir dizi çalışmadan farklı olarak nüfusun çoğunluğunun Hıristiyan olduğu toplumlarla sınırlandırılmamış, temsil altı kıtadan ve her dinden toplumları kuşatmıştır. Genel gelir ve eğitim düzeyleri kadar dinî ya da mezhepsel aidiyetin de sonuçlara kayda değer bir etkide bulunmamış olması, kısaca hangi din ya da gelir düzeyinden toplumlar söz konusu olursa olsun potansiyel afet bölgelerinde yerleşik halklar için dinselliğin diğer coğrafya halklarına nazaran belirgin bir biçimde gücünü korumakta oluşu, bize göre, sekülerleşme süreçlerinde kültürler üstü bir dinamik olarak varoluşsal güvenliğin tayin edici etkisini kanıtlar.

Sonuç

Stephen Bruce, modernleşme süreçleri içerisinde dinin "bireyleri doğaüstü ile bağlantıya sokmanın ötesinde işlevler edindiği ya da saklayabildiği durumlarda" gücünü korumaya devam ettiğini ileri sürer (Bruce, 2002, 2011). Ona göre sekülerleşmenin hızını yavaşlatan ama (ama kesinlikle geri çeviremeyen) bu istisnai koşullar ise iki temel tipte karşımıza çıkar: kültürel geçiş ve savunma.

İlkinin ideal örnekleri göçmenlerin dinî tutumlarında gözlemlenir. Göçmenlerin içerisinde yaşadıkları toplum kadar, göç ettikleri eski toplumlarda olduğundan da daha dinsel tutumlar aldıkları bilinir. Bu durum göç deneyimi ile toplumsal kimliğin tehdit altında oluşuna karşı, anavatanla göç edilen toplum arasındaki geçisin sancılarını gideren birer destek grubu olarak dinî cemaatlerin, kilise ya da caminin toplumsal işlevselliğini bize gösterir. Kültürel geçişe dair ikinci durum, modernite sürecinin, cemaatleri parçalayıp çalışan sınıfları sürekli yeni istihdam kalıpları, statü grupları ve yaşam alanlarında yeniden örgütleyen gelenek bozucu etkisinde gözlemlenebilir. Bu da Batı modernleşme tarihinde 11. yüzyıldan günümüze, her biri major sosyokültürel evrelere tekabül eden dinî hareket ve canlanma süreçlerinin (Dilenci Vaizler [*Friar*] Hareketi, Reformasyon, Büyük Uyanış ve Pentekostalizm gibi) toplumsal temellerini aydınlatır.[21]

21 Bu evreler için bkz. Martin, 2005: 3-7).

İkinci istisnai durum, kültürel savunma, dinin ulusal ya da yerel, etnik bir grup kültürünün savunulmasına hizmet ettiği koşullarda geçerlidir. Kuzeyde Ortodoks Rus, güneyde Protestan Alman imparatorluklarının egemenlik alanları ile kuşatılmış Polonya'nın ulusal kimliği için Katolisizm tarih boyunca bu tür bir işlev görmüştür. Benzer bir örnek, İrlanda Katolikliğinin Birleşik Krallık karşıtı, bağımsızlıkçı bir ulusal politikanın unsuru olarak koruduğu öneme dair verilebilir. Sayıları arttırılabilecek bütün bu örneklerde, dinî aidiyet ve katılım, dinin asimilasyon karşıtı, ulusal birliği inşa edici siyasi işlevleri itibarıyla, yerel kimliğin tehdit altında olduğu toplumlarda, diğerlerine nazaran çok daha güçlü bir işlevsellik sergilemeyi sürdürmüştür.

Bruce'a göre, bu iki istisnai koşulun ortak sonucu her iki durumda da modern işlevsel farklılaşmanın "akılcılaştırıcı" etkisine karşı kuvvetli bir direniş odağının doğuşudur. Modernleşme süreci içerisinde kültürel bagajından özgürleşip akılcılaşan ilk alan ekonomi olmuştur. Ancak etno-dinsel kimliğin önemini koruduğu toplumlarda ekonomiye dair her alan, (istihdam kadar tüketim kalıpları da) dinî kimlikler üzerinden yapılanmayı sürdürür: İşverenler ekseri kendi dinlerinde çalışanlar tercih ederken, tüketiciler de tercihlerinde işletme sahiplerinin dinî aidiyetlerini gözetirler. Cemaat içi evlenmenin teşvik edilip dışevliik yapanların damgalanması "toplumlaşma", etnik çatışmaların dinî kimlikler üzerinden ifade edilmesi ise inanç alanında "görecelileşme" süreçlerini geciktirici etkide bulunacaktır (Bruce, 2011: 50, 51). Böylece işlevsel farklılaşma dinamiğinden yola çıkan işlevselci model, kültürel geçiş ve savunma işlevlerine vurgu ile, Batı sekülerleşmesinin tarihsel dinamikleri ile uyumlu olduğu kadar moderniteyle eşzamanlı istisnai örnekleri de açıklayabilme iddiasını korur.

Bu noktada, pozitivist paradigmadan miras keskin bir bireysel-toplumsal ayrımından hareket eden işlevselciliğin dinî inancın her iki alanı da yapılandıran "çevresel uyarlandırıcı" niteliğini göz ardı ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim "bireyi doğaüstü ile ilişkiye sokmak" birincil işlevinin dışında bırakılan toplumsal (örtük) işlevler bizzat bu işlevle eşzamanlı yapılanan, yaşam alanına dair "doğal-ekolojik" ve öznelliği yapılandıran "kurumsal" çevrelerin sunduğu potansiyel imkânlar uyarınca güncellik kazanacak, böylece bu kurumların en kadim biçimlerinden biri olan din modern zamanlarda da refah politikalarının hayati bir enstrümanı olarak dirimselliğini sürdürebilecektir.

Nitekim Avrupa bağlamında, dinî aidiyet ile sosyal refaha dair kamu politikalarının gelişimi arasındaki etkileşimi Katolik ve Protestan geleneklerin karşıtlığı üzerinden analiz eden sosyal politika yazımı da bizlere bu ilişkiselliğe dair kanıtlar sunar. Tarihsel olarak, İskandinav toplumları özelinde Luterci Kilise'nin refah hizmetleri alanındaki failliğinden seküler devlet hilafına feragat edişi (hatta onun bu alan boyunca genişlemesine verdiği zımni destek) devletin varoluşsal güvenlik düzeylerini yükseltmiş, sistemik gelir dağılımı eşitsizliklerini tör-

püleyecek sosyal politikalar geliştirebilmesinin kolaylaştırmış ve hızlandırmıştır (Flora ve Heidenheimer, 1981). Bu da dinin psikososyal içerimleriyle birlikte kadim sosyal refah işlevselliğinin kurumsal zemininin altını oyarak uzun vadede Luterci kilisenin dinsel kompozisyona damga vurduğu Kuzey Avrupa coğrafyasında ileri sekülerleşme düzeylerini olanaklı kılmış görünüyor.

Bize göre, ileriki çalışmalarda analitik modelimiz için bakışımızı, Avrupa'dan ABD'ye ama özellikle Batı refah toplumlarından güneye, zayıf ve asgari refah hizmetleri ile yükümlü kılınmış sosyal politikalarla tanımlanan siyasi birimlere doğru genişletmemiz, sekülerleşmeyi modernitenin asli düşünsel (akılcılaşma) ya da kurumsal (uzmanlaşma) süreçlerinin dolaysız bir sonucu olarak değil, sosyal adalet mücadelesinin dolaylı ama istikrarlı bir sonucu olarak düşünmeyi gerektirecektir.

KAYNAKÇA

Andersen, G. E. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Polity Press.

Bellah, R. (2017) *İnsan Evriminde Din: Eski Çağdan Eksen Çağına*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Bellah, R. (1964) "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29(3).

Bentzen, J. S. (2013) "Origins of Religiousness: The Role of Natural Disasters", Discussion Papers 13(02), University of Copenhagen, https://ideas.repec.org/p/kud/kuiedp/1302.html

Berger, P. (2011) *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Rağbet, İstanbul.

Brady, D., Beckfield, J. ve Seeleib-Kaiser, M. (2005) "Economic Globalization and the Welfare State in Affluent Democracies, 1975-2001", *American Sociological Review*, 70.

Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey.

Bruce, S. (2011) *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Bugra, A. ve Keyder, Ç. (2006) "The Turkish Welfare Regime in Transformation", *Journal of European Social Policy*, 16(3).

Casanova, J. (2007) "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *International Studies in Religion and Society*, 6.

Davie, G. (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey.

Durkheim, E. (2005) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Ataç, İstanbul.

Durkheim, E. (2006) *Toplumsal İşbölümü*, Cem, İstanbul.

Dobbelaere, K. (2004) *Secularization: An Analysis at Three Levels*, PIE.

Eliade, M. (1994) *Ebedi Dönüş Mitosu*, İmge, Ankara.

Ertit, V. (2019) *Sekülerleşme Teorisi*, Liberte, Ankara.

Ferrera, M. (1996) "The Southern Model of Welfare in Social Europe", *Journal of European Social Policy*, 6.

Flora, P. ve Heidenheimer, A. (1981) *The Development of Welfare States in Europe and America*, Routledge (e-print: 2017), https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781351304924

Garland, D. (2016) *The Welfare State: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Hamilton, B. (1995) *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Routledge, Londra.

Hien, J. (2012) *Competing Ideas: The Religious Foundations of the German and Italian Welfare States*, Dissertation, European University Institute, Floransa.

Immerzeel, T. ve van Tubergen, F. (2013) "Religion as Reassurance? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries", *European Sociological Review*, 29(2).

Kahl, S. (2005) "Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran and Reformed Protestant Traditions Compared", *European Journal of Sociology*, 46(1).

Van Kersberge, K. ve Philip, M. (2009) *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge University Press, Cambridge.

Manow, P. (2004) "'The good, the bad, and the ugly': Esping-Andersen's Regime Typology and the Religious Roots of the Western Welfare State", (MPIfG Working Paper, 3), Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln, http:// hdl.handle.net/10419/44286

Markkola, P. ve Naumann I. (2014) "Lutheranism and the Nordic Welfare states in Comparison", *Journal of Church and State*, 56(1).

Malinowski, B. (1990) *Büyü, Bilim ve Din*, Kabalcı, İstanbul.

Martin, C. (2015) "Southern Welfare States: Configuration of the Welfare Balance Between State and Family", Hal, https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01179541/document

Martin, D. (2005) *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Farnham.

Merton, R. K. (1968) *Social Theory and Social Structure*, Macmillan, Londra.

Norris, P. ve Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge.

Norris, P. ve Ingleharrt, R. (2010) "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Out Critics", Mid-West Political Science Association Annual Meeting, 2010, https://sites.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/MPSA%202010%20Existential%20Security%20and%20Secularization.pdf

Özdemir, S. (2007) *Küreselleşme Sürecinde Refah Devleti*, İTO, İstanbul.

Petersen, J. H. (2018) "Martin Luther and the Danish Welfare State", *Lutheran Quarterly*, 32.

Pew Research Center. (2018) "The Age Gap in Religion Around the World", Haziran, http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/06/14112107/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf

Pickel, G. (2017) "An Empirically Consolidated Narrative in the Face of an Increasing Influence of Religion on Politics", *Politica & Sociedade*, 16(36),

http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p259

Rees, T. J. (2009) "Is Personal Insecurity a Cause of Cross-National Differences in the Intensity of Religious Belief?", *The Kripke Center*, 11.

Sharkh, M. A. ve Gough, I. (2010) "Global Welfare Regimes: A Cluster Analysis", *Global Social Policy* 10(1), https://doi.org/10.1177/1468018109355035

Sibley, C. G. ve Bulbulia, J. (2012) "Faith after an Earthquake: A Longitudinal Study of Religion and Perceived Health Before and After the 2011 Christchurch New Zealand Earthquake", *PloS ONE*, 7(12), https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0049648

Stark, R. ve Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining Human Side of the Religion*, University of California Press, Berkeley.

Tschannen, O. (1991) "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4): 395-415.

Weber, M. (1982) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Hil, İstanbul.

Weber, M. (1996) *Sosyoloji Yazıları,* İletişim, İstanbul.

Wood, G. ve Gough, I. (2004) *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wood, G. ve Gough, I. (2006) "A Comparative Welfare Regime Approach to Global Social Policy", *World Development*, 34(10), http://eprints.lse.ac.uk/36646/

Wilson, B. R. (1966) *Religion in Secular Society*, Oxford University Press, Oxford.

Yeğinoğlu, İ. G. (2011) The Politics of Religiously Motivated Welfare Provision, Yayınlanmamış doktora tezi, Köln Üniversitesi, Köln, https://kups.ub.uni-koeln.de/4194/

Türk modernleşmesinin erken döneminde oluşturulmuş bir maden kenti: Değirmisaz

*Biray Anıl Birer**

Özet: Bu çalışmadaki amacım, merkez-çevre kavramsallaştırmasının çelişkilerini ve uzlaşılarını, 1930'ların sonundan 1960'ların ortasına kadar devlet tarafından işletilen Değirmisaz maden ocağı çevresinde erken dönem modernleşme projesini deneyimleyen kişilerin sözlü anlatılarına dayanarak değerlendirmektir. Çalışma kapsamında, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla beraber bir "yasa koyma pratiği" olarak da adlandırılabilecek modernleş(tir)me projesini bir devlet-toplum karşıtlığı olarak açıklayan kavram seti merkez ve çevre argümanlarına ve eleştirilerine bakacağım. Ardından, Değirmisaz'da yaşamış kişilerin sözlü tarih anlatılarına dayanarak merkez-çevre modelinin bu ilişkileri anlamak için yeterli olup olmadığını tartışacağım.

Anahtar sözcükler: Türk modernleşmesi, modernleşme, Değirmisaz, merkez ve çevre.

Giriş

Modernleşme, özellikle de Türkiye gibi sürece geç dahil olmuş "periferi" ülkeleri için epey ikircikli bir tartışma ve çalışma konusudur. Erken dönem Türk modernleşmesi üzerine hâkim görüş, modernleşme projesinin yukarıdan aşağıya, devletten topluma doğru ilerletildiği olmuştur (örneğin bkz. Heper, 2011; Keyder, 1998; Mardin, 2012). Bu düşünce, Batı'daki tarihsel gelişmeyi referans alarak, Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyeti'nde toplum ve devlet arasında uzlaşmalara dayalı bir toplumsal sözleşme olmadığı ve dolayısıyla güçlü bir sivil toplumun gelişmediği, bu coğrafyada patrimonyal, yönetilenleri sıkı sıkı kontrol eden ve denetleyen güçlü devlet sisteminin hakim olduğu fikrine dayanır. Söz konusu argümanlarda merkez (yönetici/kural koyucu/modernleştirici/iktidardaki elit) ve çevre (yönetilen/nizam verilmesi gerekenler) kavramsallaştırması, devletle toplum ilişkilerini anlamaya çalışan sosyal bilimlerde neredeyse bir pa-

(*) Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İletişim Bilimleri Bölümü.

radigma haline gelmiştir. Peki bir vakayı incelediğimizde (burada, Değirmisaz) duyacaklarımız ve/veya göreceklerimiz, bu kavram setiyle ne kadar örtüşür? Bu soruya cevap arayacağım çalışmada, Kütahya il sınırları içinde yer alan Değirmisaz'da Cumhuriyet'in ilk yıllarında, modernleşme hamlelerinin önemli veçhesi olan "kalkınma" stratejisi kapsamında madenciliğin ön plana çıkarılmış olmasını ve buna bağlı olarak, o dönem devlet tarafından mümkün olan her türlü "modern" tesise (sinema, lojman, lokaller vs.) sahip bir işçi kenti haline getirilmesini inceleyeceğim. Değirmisaz'a ülkenin pek çok yerinden hem "vasıfsız" maden işçileri hem de devlet memurları/mühendisleri gelmiş veya getirtilmiş; dolayısıyla taşrada, "merkezin temsilcileri" ve "çevre" olarak adlandırılan gruplar otuz yıla yakın bir arada yaşamıştır. Bu çalışmayı, araştırma konusu bir işletme etrafında örgütlenmiş hayatlar olduğu için, o dönem Değirmisaz'da yaşayan kişilerin sözlü tarih anlatılarını yorumlayarak gerçekleştirdim. Leyla Neyzi'nin de dediği gibi "Sözlü tarih, tarihî belgelerden yararlanmakla birlikte, ağırlıklı olarak sözlü tarihçi ile görüşmecisinin birlikte oluşturdukları ses ve/veya görüntü kaydı yapılan bir anlatı metninin sözlü tarihçi tarafından çözümlenmesini içerir. Bu anlatı, görüşmecinin bellek yoluyla geçmişte yaşanmış olayları anımsarken, onları bugünün gözüyle ve bugün için yorumlamasıyla oluşur" (2004: 15). Her insanın, ailenin, mekânın bir tarihi vardır ve bu tarihin bilgisi onlarla konuşmadan ortaya çıkarılamaz (Onur, 2005: 43).

Değirmisaz'da modernleş(tir)me deneyimlerini kişilerin kendi anlatılarından dinlerken düşünce örüntüleri üzerinde durdum, zira öznelliklerin asıl ipuçları ve bir kavramla kurulan ilişkiyi söz konusu örüntüler ortaya çıkarır. Bu yüzden kişilere yarı yapılandırılmış ve açık uçlu sorular sordum; çoğunlukla müdahale etmeksizin kişilerin öyküleri dinledim ve bugünden geçmişi nasıl yorumladıklarını anlamaya odaklandım. Bu amaçla ikisi kadın yedi görüşmeciyle konuştum. Doğum tarihleri 1935 ve 1950 arasında değişen görüşmecilerin ikisinin babası Değirmisaz'da işçilik, üçü memurluk ve ikisi de esnaflık yapmıştı; çoğu 2-3 yaşlarından itibaren çocukluğunu Değirmisaz'da geçirmişti. Bölgeden ayrılış tarihleri de 1961 ila 1968 arasında değişiyordu.[1]

Merkez-çevre paradigması perspektifinden Türk modernleşmesi

Merkez ve çevre ilişkileri, Şerif Mardin'in Edward Shils'ten uyarladığı, devlet-toplum karşıtlığını merkeze alır. Shils her toplumun bir merkezi olduğunu ve merkezin, fiziksel bir mekânı imlemekten ziyade, toplumu yöneten otoritenin kaynağındaki inançlarla, değerlerle oluşturulduğunu söyler (1961: 117). Değerler sisteminin merkezî olmasının sebebi ise toplumun kutsal saydığı değerlerle bağlantılı olması ve seçkinler tarafından desteklenmesidir. Fethi Açıkel, Shils'in merkez-çevre analizinin toplumsal bütünleşme öngören bir toplum ka-

1 Görüşmecilerin isimleri değiştirilmiştir.

bulü içerdiğini söyler (2006: 38). Mardin'in bu iddiadan yola çıkarak Osmanlı-Türk toplumu özelinde öne sürdüğü merkez-çevre tezine göre, Osmanlı-Türkiye tarihi iktisadi, siyasi ve toplumsal olarak Batı tarihinden farklıdır çünkü Batı'nın modern devleti, çevre güçleriyle uzlaşmalar yapmak zorunda kalmış, dolayısıyla gücü sınırlanmıştır (2012: 37). Öte yandan Mardin, Osmanlı ve Türkiye tarihini "güçlü devlet"[2] kavramı üzerinden okur; özellikle modernleşme sürecinde bürokrasiyi özerk özne ve kurum olarak ele alır: "Cumhuriyet'in ilk yıllarında radikal modernleşmenin motoru olarak öne çıkan bürokrasi ve onun ütopik holistik kültürü ... *muhafazakârlaşan bürokratik merkez* karşısında *sistem eleştirisi getiren çevre* paradoksunu yaratmıştır" (Açıkel, 2006: 42). Dolayısıyla Türk modernleşmesinin, Batı'dakinin aksine, "kendiliğinden gerçekleşen" bir olgu değil de, devlet merkezli gerçekleştirildiğini ve bunun köklerinin Cumhuriyet öncesine, Osmanlı dönemine dayandığını, kendini de Batıcılık olarak gösterdiğini anlatır. Osmanlı İmparatorluğu, gitgide parçalanmakta olan imparatorluğu toparlamak için Batı'nın devlet yapılarını örnek almış, Şerif Mardin'in de belirttiği gibi bu yapıları Osmanlı tebaasını aynı çatı altında birleştirmek için bir model olarak görmüştür (2018: 12). Kısacası modernleşme, bir "devleti kurtarma aracı" olarak yine devlet tarafından uygulanmaya çalışılan bir model olmuştur. İmparatorluk yıkıldığında ise, bu defa ulus-devlet inşasıyla modernleşme çabasına girilmiş, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında yapılan reformlar Osmanlı'dan devralınan tepeden inmeci yaklaşımla uygulanmıştır. Dolayısıyla bu kavram seti içinde, Türk modernleşmesine "modernleştirme" adını vermek; haliyle aralarında süreklilik bulunan Osmanlı elitleri ve Cumhuriyetçi elitlerden bahsetmek, onlara "merkez" adını vermek mümkündür. Çağlar Keyder bu sürekliliğin "Osmanlı toplum yapısının temel bir özelliğine, yani büyük toprak sahiplerinin bulunmamasına (ya da bürokrasinin göreli bağımsızlığına) dayandığını" söyler (1998: 32). Bu sayede izledikleri politikalara itiraz edebilen güçlü bir grupla karşılaşmayan milliyetçi elit reformcular, bir yandan resmî tarih ve ideoloji yazımına koyulmuşlar, bir yandan da Şapka Kanunu (1925), Harf İnkılabı ve kamusal alanı –seküler şekilde– yeniden düzenlemek gibi Türkiye Cumhuriyeti'ni Batı dünyasına daha hızlı adapte etme amaçlı işlere girişmişlerdir.

Reşat Kasaba bu çabaların kurumları değiştirme ve "içinde bulunulan koşulların maddi ve formel yönlerini yeniden biçimlendirme" (1998: 22) amacı güttüğünü söyler ve ekler: "Temelde yatan varsayım ortamın ve kurumların değişmesi halinde, bireylerin davranışlarının kolayca biçimlendirilebileceğiydi" (22). Kısacası, Osmanlı yöneticileri ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları Aydın-

2 Güçlü devlet geleneği anlayışı, genellikle, patrimonyal devlet açıklamasıyla beraber gelir. Halil İnalcık, Weber'in görüşlerine dayanarak Osmanlı'nın patrimonyal bir devlet olduğunu; patrimonyalizmin de iktidardaki sultanın veya hükümdarın yönetimi ve askerî güçleri kendi kişisel araçları haline getirdiğinde ortaya çıktığını söylemiştir (1992: 49). Bu kavrayışa göre, "güçlü devlet" toplumda özerk gruplar oluşmasını engellemiştir.

lanma ideallerini norm alarak toplumu "daha medeniye", "daha ileriye", "daha yeniye" götürme ve bu yolla toplumsal bütünleşme sağlama misyonunu edinmiş, "geri", "ilkel" veya "eski" gördüğü değerleri toplumdan silme çabasına girişmişlerdir (22). Mustafa Kemal, fötr şapka, pantolon ve ceket gibi "ileriyi" temsil eden sembolleri kamusal alanda övmüş; fes, sarık gibi "geriyi" temsil eden sembolleri ise yermiştir (21).

Osmanlı'nın ve Cumhuriyet'in bütün bu modernleştirici adımlarının merkez-çevre ilişkileri paradigması açısından sonucu, kültürel bütünleşme amacıyla yeni modern değerleri çevreye dayatan merkezin kültürel çatışma alanları yaratmasıdır. Bu paradigma, yönetici elit merkezin "halktan koptuğu", "halka yabancılaştığı" eleştirilerini içermekle kalmaz, Türk modernleş(tir)me sürecinin de bir dolu çelişki içerdiğini söyler.

Örneğin Çağlar Keyder, tepeden inmeci modernleşme ile kendiliğinden oluşan modernleşme arasındaki en büyük farkın ve "modernleştirmenin" çelişkisinin, modernleştirmeyi gerçekleştirmeye çalışan grupların devlet iktidarına sahip olması ve bu iktidarı kendi çıkarları için kullanması olduğunu söyler ve devam eder:

> Bu nedenle Batılılaşmayı savunsalar bile modernliğin bütün boyutlarına bağlı olmayabilirler. "Tepeden inmeci modernleşme" formülündeki başlıca sorun da modernliğin tam açılımıyla modernleşmecilerin istedikleri sınırlanış biçimi arasındaki bu olası çatışmadır. (...) Bence Türkiye'de devlet geleneğinin tarihsel oluşumu, modernleştiricilerin modernliğin kapsamını sınırlandırmaya çalışırken yaptıkları seçimleri belirlemiş, böylelikle ilan ettikleri Batılılaşma hedeflerine zarar vermiştir (1998: 31).

Cumhuriyet elitleri, milliyetçi bir perspektifle homojen bir "Türk" topluluğu oluşturmak istemişti; bu dışlayıcı hamleleri Türkiye-Yunanistan nüfus mübadelesi ve Dersim harekâtı gibi politik ve askerî uygulamalarla gerçekleştirdi.[3] Cumhuriyet'in "dışlayıcı" niteliği, toplumda farklı ve muhalif seslerin çıkmasını da yasaklıyordu. Milliyetçi bir resmî ideoloji oluşturma ve "devlet çatısı altında" homojen bir topluluk yaratma hamlesi, etnik ve "geleneksel" görülen unsurlara tahammülsüz yaklaşım ve otoriter devlet varlığıyla sonuçlandı. Keyder bu sonucu şu şekilde açıklar:

> Tepeden inmeci modernleşme, *gemeinschaftlich* evrenlerinde yaşamlarını sürdürmeleri beklenen bireyleri değil, birlik içindeki ulusu modernleştirme anlamına geldi. Bu proje, ulusal birliği meydana getiren unsurların bireyselleşmesine izin vermedi. Böy-

3 Türkiye Cumhuriyeti kurulurken esas alınan Türk milliyetçiliği ilkesinin temel amaçlarından biri de milli burjuvaziyi yaratmaktı: "1. Dünya Savaşı ve Yunanistan'la savaş boyunca Müslüman olmayan nüfusun saf dışı bırakılması ve dışarıya sürülmesiyle, onlardan kalan mülklerin yanı sıra boşalan mevkiler de yeni devletin, geri kalan nüfusa dağıtabileceği çeyize katıldı. Bu dağıtım hem yerli bir burjuvazinin yaratılmasını hızlandırmaya, hem de onları devlete borçlu kılmaya yaradı" (Keyder, 1998: 32).

> lece ilan edilen Batılılaşma niyetleriyle fiilî olarak sınırlı kalan modernleşme arasında gitgide derinleşen bir uçurum ortaya çıktı" (38).

Çeşitli düzenlemelerle varılacağı varsayılan "kaynaşmış kitle" idealine ulaşmak, toplumun farklı kesimleri ve bölük pörçük grupları bu "modernleşme maratonuna" ne ekonomik ne de kültürel olarak aynı noktadan başladıkları için imkânsızdı. Merkez-çevre anlayışına göre, hem Osmanlı hem Cumhuriyet elitinin tasavvur ettiği modern toplumu oluşturma hamleleri, eşit bir toplum oluşturmaktan ziyade, merkez-çevre farkını daraltmayı –en azından erken dönemde– başaramamıştır.

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinin ardından... "Çevre" modernleşmenin nesnesi mi öznesi mi?

"Tepeden inmeci" modernleşme modeli, projenin düzenleyici bir söyleminin olduğuna ve "uygarlaştırılacak ötekilerinin" (Kandiyoti, 1998, s.103) bulunduğuna işaret eder. Çevre, iktidarın kendisini kabul ettirmek zorunda olduğu, yönetilen kesimdir. Bu durumda "uygarlaştırılacak ötekilerin", Batılılaşmış bürokratların karşısında konumlanmış "çevre" olduğu iddia edilebilir.

Merkez-çevre modeli perspektifinde Cumhuriyetçi elit, yönetilenleri, yani çevreyi "hizaya getirilmesi", "modernleştirilmesi" ve "ilerletilmesi" gereken bir kesim olarak görmüş ve gerekli olan kültürel ve siyasal bütünleşmenin yaşanması için yönetmelik ve tüzüklerin yeterli olduğunu düşünmüştür (Mardin, 2012: 62). Mardin, Kemalist modernleşme projesinde, "çevre"nin modernleşmesi için yönetmelik ve tüzükler kullanıldığını (ve bunun Osmanlı'dan devralınmış bir pratik olduğunu) belirtirken şunları söylüyor:

> Bazı modernleştirme şemalarında, toplumun yeniden kurulması için kitlelerin harekete geçirilmesi gerekliliğini ortaya koyan devrimci ve harekete geçirici yanı gözden kaçırmışlardı. (...) Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideolojiyle yapmaya çalışıyordu (2012: 64-65).

Mardin'in bahsettiği, çevrenin de bu büyük dönüşümün öznesi olabilme potansiyelinin ihmal edilmiş ve hatta özellikle tek parti devrinde ondan bu şansın büyük ölçüde esirgenmiş olmasıdır. Öte yandan, İkinci Dünya Savaşı sonrası konjonktürünün de etkisiyle çok-partili sisteme geçilecek ve merkez-çevre ilişkisi farklı bir şekil alacaktır.

İkinci Dünya Savaşı'nın yeni bittiği dönemde, Sovyetler ve ABD'nin ana kampları olduğu Soğuk Savaş hüküm sürmeye başlamıştı. Mete Kaan Kaynar'ın ifadesiyle "Ellili yıllar dünyası, Türkiye'nin de aralarında yer aldığı ABD bağlaşığı kampın siyasi, askerî ve iktisadi düzlemde örgütlendiği bir tarih kesitini ni-

teler" (2016: 12). Çok-partili siyasi hayata yeni geçebilmiş Türkiye Cumhuriyeti'nde Demokrat Parti seçimle iktidara gelmişti; demokratik vaatlerle iktidara gelip iktidar bloğunun çehresini (toprak ağaları ve taşralı sermaye sahipleri çoğunlukta olmak üzere) değiştirmişti. Demokrat Parti, dünya ekonomi politiğinin yeni düzeninde kapitalist kutupta yer aldığını özel teşebbüsleri destekleyerek ve kalkınmayı dış kaynaklarla finanse ederek göstermişti (Özcan, 2016: 39).

Şerif Mardin de çok-partili döneme geçildiğinde, çevrenin ekonomik pazarlıklar temelinde olsa da merkezle öncesine göre daha anlamlı bir ilişki içinde olduğunu kaydetmiştir (2012: 73). Mardin, bu "anlamlı ilişkiyi" erken dönem modernleştirme hamlelerinin bir çelişkisi olarak açıklamıştır. Mardin'e göre, modernleşme sürecinde çevrenin sahip olduğu bürokrasi karşıtı kimlik, (din gibi) ortak başka temalarla birleşerek bir birlik oluşturmuş; bu durum da Demokrat Parti tarafından iktidara gelmek için kullanılmıştır (76).

> Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin, ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklenmedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı belki de kendini ortaya koyamayacaktı; çelişkili olan yan işte budur (76).

Mardin, Demokrat Parti döneminde çevrenin merkezle yakınlaşmasının yolunun aslında CHP'nin "daha önceki ve ilerici yasaları" tarafından açıldığını söyler (73). Modernleşme hamlelerinin, hatta Mardin'in deyişiyle "yönetmelik ve tüzüklerin" yakın veya uzak gelecekte "çevre" tarafından nasıl alımlanacağı ve kullanılacağı, kitleler bu sürecin öznesinden ziyade nesnesi olarak verili alındığı için doğru değerlendirilememiştir.

Bu "öngörememe" çelişkisinin en büyük örneklerinden biri, CHP döneminde çıkarılan ve ironik bir biçimde köylüyü topraklandırarak köyünde tutma amacı taşıyan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu (ÇTK) olabilir. ÇTK'nın ardından gelen, makineleşmeyi sağlayarak verimliliği artırmayı amaçlayan Marshall yardımları sonrası *küçük köylülük* ortaya çıkmıştır (Yıldırmaz, 2016). Bu mülkiyet türü, köyündeki az miktarda toprağını kendisi işlemeksizin kiraya vererek kente göçen büyük bir kitleyi yaratmıştır. Bu kitlesel göçle birlikte kentlerde çevreyle merkezin (veya modernle gelenekselin) kültürel anlamda karşılaşması/çarpışması deneyimlenmiş, "kentleşme" kavramı ve bir *mesken krizi* olarak gecekondu olgusu ortaya çıkmış, hem kentliler göçenleri, hem de göçenler kentlileri dönüştürmeye başlamıştır.

Türk modernleşmesi özelinde merkez-çevre modeline getirilmiş eleştiriler

Toplum ve Bilim'in "Hangi Merkez, Hangi Çevre?" başlığıyla çıkan ve Mardin'in merkez-çevre modelini tartışmaya açan 105. Sayısında, modelin toplumsal ilişki-

leri analiz etme konusundaki yeterliliğine dair pek çok eleştiri getirilmiştir. Örneğin Suavi Aydın, söz konusu modelin Batı'yı temel aldığı, Ortadoğu'ya yeterli tarihsel, coğrafi ve antropolojik malzeme olmadan baktığı, bu yüzden de indirgemeci ve Oryantalist, dolayısıyla Osmanlı-Türk siyasal ve kültürel yapısını anlamak için son derece yetersiz olduğunu iddia etmiştir (2006: 71). Aydın, merkez-çevre karşıtlığının temelini Osmanlı döneminden gelen "güçlü devlet" anlayışına dayandıranların aksine, Osmanlı'nın kendini merkeze almadan, topraklarının (ya da sancaklarının) özel koşullarına göre düzenlemeler yaptığını, uzun süre yaşamasının da değişen şartlara göre çözümler ve kurumlar üretebilme becerisinden geldiğini, yani, "Osmanlı siyasal hayatının ve iktidar anlayışının tek bir tabloyla açıklanamayacağını" (90) vurgulamıştır. Mardin ve Heper gibi "güçlü devlet" anlayışını öne süren düşünürlerin, Osmanlı siyaset ve ekonomisini ele alırken sadece Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık gibi ideal bir Osmanlı tablosu ortaya koymaya çalışan tarihçileri kaynak aldığını söyleyen Suavi Aydın, "Osmanlı zihniyet dünyası ve uygulaması, merkez-çevre ikiliğinin gelişebileceği müsait bir zemin sunmaz," der; Cumhuriyet döneminin siyasal ilişkilerini analiz ederken, o dönemki katılımcılığın zayıflığını, Osmanlı devrinde kurumsallaşmış bir mutlak merkeze dayandırarak açıklamanın yanlışlığını savunur (90-91). "Güçlü devlet" anlayışını eleştiren düşünürlerden bir diğeri Demet Dinler ise, devleti kendinde özne, rasyonel bir aktörden ziyade, oyuncularının eşit şekilde oyuna katılmadığı bir mücadele sahası olarak kavranması gerektiğini ifade etmiştir (2003: 43). Devlet özerk bir aktör olarak kavranmadığında, hangi tarafın merkez, hangi tarafın çevre olduğu ayırt edilemez ve sınırlar bulanıklaşır.

Suavi Aydın'a göre, merkez-çevre karşıtlığını ele almak için daha mikro araştırmalar yapılmalı, somut iktidar ilişkilerinin taşrada nasıl tezahür ettiğine bakılmalıdır (92). Yani, erken dönem modernleşme hamlelerinin yapısal olarak "tepeden inme" niteliğini kabul etsek bile, bu hamlelerin özneler tarafından alımlanma ve anlamlandırma süreçlerine ve modern/gelenekselle özdeşleştirilen kavramların birbirine geçmesinin mikro ölçekte izdüşümlerine bakmak önemlidir. Zira, "tepeden inen" düzenlemelerin hangi bağlam ve konjonktürde nasıl yorumlandığını görmeden karşılık bulamadıklarını (veya bulduklarını) iddia etmek, "çevreyi" yönetici elitlerin algısıyla nesneleştirmeye eşdeğerdir.

Toplum ve Bilim'in söz konusu sayısında Menderes Çınar ise merkez-çevre modelinin Osmanlı-Türkiye özelindeki tarihsel geçerliliğini sorgulamaktan ziyade, kültürel yabancılaşma tezindeki "modern toplumların merkezi kültür ve değerleri etrafında örgütlendiği" iddiasını sorgulamıştır. Kültürel oydaşma kavrayışı Kemalist rejimi bu konuda başarısızlıkla suçlasa da kendi rejiminin devamı için "öteki"ye ihtiyaç duyan Kemalist iktidar için kendi yabancısını oluşturmanın da bir strateji olabileceğini hatırlatmıştır. Çınar, Osmanlı'nın uzun yaşama sebeplerinden birinin farklı koşullara uyum sağlama ve o koşullara göre yönetme yeteneği olması gibi, Kemalist rejimin de aslında kendi iktidarının deva-

mı için "toplumsallaştırılmak istediği merkezi değerleri ve kültürü esnetebildiğini", merkez-çevre modelinin bu gerçeği göz ardı ettiğini söyler (162). Bu düşünceye göre, Kemalist iktidarın özerkleşmesine izin vermediği alan daha ziyade siyaset olagelmiştir.

Fethi Açıkel ise, merkez=güçlü devlet anlayışının kendisinin "devlete/bürokrasiye/entelektüellere toplumsal yeniden üretim tarihinde imtiyazlı rol vermek" anlamına geldiğini ve bunun yanıltıcı olduğunu belirtmiştir (42). Dolayısıyla modernleşmeyi bir süreç olarak ele aldığımızda, bunu bir proje halinde "tepeden inme" uygulamaya kalkan yönetici elitin varlığını yadsımak ne kadar anlamsızsa, sürecin yegâne öznesinin sadece bu yönetici elit olduğunu varsaymak da bir o kadar anlamsızdır. Merkez-çevre kavramsallaştırmasını zenginleştirecek farklı perspektiflere ihtiyaç duyulduğunun altını çizen Açıkel, modernleşmenin kapitalistleşmeden ayrı tutulamayacağını, bu bağlamda merkez-çevre ilişkilerinin biricik olarak okunamayacağını, ulusal birimlerin dünya sistemiyle ilişkisinin de önemli olduğunu belirtir (43). Cumhuriyet'in iktidar bloklarının kültürel, ekonomik ve politik modernleşme hamleleri hiçbir zaman dış politikadan bağımsız olmamış (örneğin İkinci Dünya Savaşı sonrası Soğuk Savaş döneminde Marshall yardımları ve benzeri araçlarla ABD'ye ve onun temsil ettiği değer ve normlarla bütünleşme güdülürken daha erken dönemlerde Sovyetlerle göreli yakınlaşma söz konusuydu), dolayısıyla küreselleşmeye giden yolda Türkiye'deki toplumsal kesimler de aynı kalmamıştır (1960'larda gittikçe hız kazanan kentleşme başlı başına bir toplumsal değişime neden olmuştu).

Sonuç olarak, bu eleştiriler, Osmanlı ve sonrasında Cumhuriyet dönemindeki toplumsal ilişkilerin, merkez-çevre modelindeki "özerk olunmasına izin verilmeyen, sistem karşıtı çevre" ve "değerlerini çevreye empoze eden ve elit yöneticilerden oluşan merkez" karşıtlığından çok daha akışkan olduğunu; söz konusu ilişkilerdeki karşıtlıkları ve güç ilişkilerini açıklamak için sadece "değerler sistemi" --dolayısıyla toplumsal bütünleşme ve kültürel yabancılaşma– mevhumunu dikkate almanın yetersiz olacağını ima eder. Açıkel'in de ifadesiyle "Mardin'in merkez-çevre analizi pozitivist bürokrat/entelijensiya ve muhafazakar halk/kitle düalitesine hapsolmuş, aradaki karma biçimleri, yer değiştirmeleri ve eklemlenmeleri ihtimal dışında bırakmıştır" (49).

Dolayısıyla ben de bu süreci, Değirmisaz örneği üzerinden, birbirlerini mutlak ve özcü anlamda belirleyen ikiliklerden hareket ederek okumaktansa, yer değiştirmeleri, kültürel konumlanmaları, bu konumlardaki esnemeleri ve ilişkiselliği hesaba katıp bir mücadele alanı olarak ele almayı deneyeceğim.

Erken modernleşme döneminde Değirmisaz

Suavi Aydın, Cumhuriyet'in ilk dönemindeki Kemalist modernleşme adımlarının "var olan kültürel farkları ve farklı aidiyet biçimlerini türdeş ve organik bir

toplumsal bütünlüğe dönüştürme yönündeki kararlı iradesinin" yadsınamayacağının altını çizer ve bu zorlamanın "doğrusal neden-sonuç ilişkileri yerine, nerenin merkez nerenin çevre olduğunun pek belirlenemediği diyalektik ve çoğul sonuçlar yarattığını" söyler (2006: 92). Değirmisaz, aynı dönemde devlet tarafından işletilen pek çok sanayi ve maden kentinde olduğu gibi, hem bürokratik değerleri içselleştirdiği varsayılan modern "merkez" ile, yönetilen ve modernleştirilmeye çalışılan "çevre"nin karşı karşıya geldiği ve yirmi seneden fazla bir arada yaşadığı bir mekân olmuştur.

Erken Cumhuriyet döneminde oluşturulan devletçilik uygulamasının bir sonucu, Birinci Beş Yıllık Sanayileşme Planı olmuştur. Bu plan doğrultusunda hazırlanan sanayi programında madencilik ön plana çıkmıştır ve "Birinci Plan ile ithal ikameci bir sanayileşme politikasına yönelen Cumhuriyet yönetimi, dokuma ile başlayan bu politikayı kömür, petrol, altın, demir, bakır ve kükürdü de kapsayacak şekilde" genişletmiştir (Tamzok, 2008: 187). Değirmisaz, şu an Kütahya iline bağlı Tavşanlı ilçesinin bir köyü olsa da bu çalışmanın konu edindiği çok-partili hayata geçiş döneminde Emet ilçesine bağlıydı. İsmini demiryolu istasyonuna da veren köyün civarında linyit kömür bulunduğu tespit edildikten sonra bölgedeki linyit yatakları şahıslar tarafından işletilmiş, 1937 yılının Aralık ayından sonra ise, 1935 yılında maden işletmelerini finanse etmek için devlet tarafından kurulan Etibank'a devredilmiş ve Garp Linyitleri İşletmesi Müessesesi'ne bağlanmıştır (Topçuoğlu, 1956: 301). Garp Linyitleri İşletmesi'ne bağlı Değirmisaz kömür ocaklarındaki işçiler, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki olağanüstü şartlardan dolayı yaşanan işçi sıkıntısını gidermek için çıkarılmış mecburi iş mükellefiyeti yasasına bağlı olarak çalışmışlar, hatta burada yine işçi eksikliği sorununu gidermek için iş cezaevi kurulmuş ve mahkûmlar madende çalıştırılmıştır (310). Madende mükellef olarak çalışan işçiler civar köylerden seçilmiştir ama Türkiye'nin farklı bölgelerinden göç eden gönüllü işçiler de olmuştur. Rasim, bu süreci şöyle aktarıyor:

> (...) daha sonra da işte mükellef zamanından sonra devlete geçiyor ve devlet yavaş yavaş kadro oluşturmaya başlarken de, işte Trakya civarından, mesela bir aile geliyor oraya duyarak. Onlar da insana ihtiyaç olduğu için, yakın akrabalarını ve bu işi bilenleri çağırıyor. Böyle böyle şey tarafından, Balıkesir istikametinden ve Trakya istikametinden bir hayli insan geliyor. Ama şöyle söyleyebilirim, Türkiye'nin her yerinden insan vardı orada. Çoğunluk bu dediğim yerlerdendi (Rasim).

Kömür ocakları, işletmeye ismini veren Değirmisaz köyü ile Kızılbük köyü arasında kalsa da, işletmenin etrafında konuşlanmış mahalleler Değirmisaz'dan ziyade Kızılbük köyüne yakındır. Kızılbük dışındaki yerleşim yerleri de, İstasyon (diğer adıyla Çarşı) mahallesi, Kıymık mahallesi, Trak mahallesi, Orta mahalle ve Çam mahallesi olarak adlandırılmıştır. Görüşmecilerden öğrendiğim kadarıyla işçi aileleri genellikle Kızılbük'te yaşarken memur ve mühendislerin

lojmanları İstasyon ve Çam mahallelerinde yer almıştır. Öte yandan, işçi olup da memurlarla aynı mahallede yaşayan kişiler de olmuştur. Dolayısıyla yerleşim yerleri çoğunlukla merkez-çevre ayrışmasını pekiştirecek şekilde organize edilmiş olsa da, aksi örnekleri görmek de mümkündür. İlkokul ve ortaokul, dükkânlar, memur evleri, dispanser, işçi ve memur lokalleriyle birlikte kişiye ait pek çok dükkân İstasyon mahallesinde yer almıştır. 1966'ya kadar aktif bir şekilde işletilen Değirmisaz ocaklarının kapanışı, Garp Linyitleri İşletmesi tarihçesinde şu şekilde anlatılmıştır:

> Türkiye Kömür İşletmeleri Yönetim Kurulunun 24.3.1969 tarih 795/232 sayılı kararı ile terki uygun görülen maden sahasında diğer bölgelerde olduğu gibi modern tesislerle birlikte ilk ve ortaokul, sinema, spor sahası, işçi ve memur evleri, bekar işçilere mahsus pavyonlar (Pamuk yatak ve Battaniye ile teftiş edilmiş), işçi yemekhanesi, memur ve işçi lokalleri, dispanser, fırın ve ekonama mağazası ile su ve elektrik şebekeleri mevcut olduğu halde, sahanın verimsiz olması hesabi ile, 1966 Eylül ayının ilk haftasından itibaren kapatılmış ve mevcut memurlarla işçilerin bir kısmı bölgelere gönderilmiş bazı işçilerde tazminat alıp işten ayrılmışlardır.[4]

Devlet işletmesi ve dolayısıyla modernleşmenin kurumsal bir hamlesini ifade eden Garp Linyitleri İşletmesi, görüşmecilerin anlatılarında sürekli "İşletme" olarak kısaltılmıştır.

Değirmisazlıların gündelik hayat deneyimlerinde karşılaşmalar

Değirmisaz'da "merkez-çevre karşılaşması" olarak addedilebilecek gündelik hayat deneyimlerinin, çoğunlukla, kamusal alanlarda, sinemada, işyerlerinde ve okulda yaşandığını söylemek mümkün. Görüşmecilerin çoğu, farklı mahallelerde oturan okul arkadaşlarıyla, okul dışında çoğunlukla aynı mahallede oturuyorsa sosyalleştiğini ifade etti. Bu da bize memur/mühendis ve işçi çocuklarının okul dışında fazla bir araya gelmediğini anlatıyor olabilir.

Öte yandan, Değirmisaz'da büyümüş, bahsedilen dönemde çocukluğunu ve/veya ergenliğini yaşamış kişilerin ailelerini de içine alan gündelik hayat deneyimlerini dinleyip görüşmeci anlatılarının dökümlerini de okuduğumda modernleşme bağlamında çıkan sonuçlardan biri şudur: "Çevre", devlet işletmesinin "hizaya getiren" ve "kural koyucu" hamleleriyle, özellikle mekânsal bağlamda (işletmenin sineması, lokali ve devlet okullarında gerekirse başına bekçi konularak düzen sağlanmaya çalışılmış olduğu görüşmelerde anlatılıyor) uzlaşmış ve büyük direnç göstermemiştir. Diğer yandan "çatlaklardan sızmış" ve resmiyet karşıtı tavırlar da sergilemiştir:

4 http://www.gli.gov.tr/eski_tarih.html, erişim tarihi: 1 Şubat 2019.

> Bizde servis otobüsü diye bir şey yoktu; kamyonun içinde merdivenler. Birbirleriyle çok şakalaşırlardı. Ben şahidim ben de arabadaydım. Babamın bir arkadaşı bir sepet yumurta almış. Başladılar: "sen bunu atarsın atamazsın!" Komşunun hiç yumurtası kalmadı. Arabadan inince çocuklara söylüyorlar: "Teyzene söyle de bir gömlek getirsin." Öbürüsü pantolon istiyor. Hatta müessese müdürü vardı Hasan Bey; o da atla gezerdi. O da görmüş: "Ya! Siz çocuk musunuz!" demiş (Sezgin).

> Bir gün hiç unutmam 10 Kasım'a gittik. Ortaokullar, ilkokullar filan böyle. Ondan sonra mühendisle filan geldi. Hep sinemada. Bizim ortaokul müdürü vardı. 9'u beş geçe iki dakika saygı duruşu, dedi. 9'u 5 geçiyordu tam başladı böyle, çıt yok. İnanmazsın. Saatlerin çalışmasını duyuyok böyle. Tiktak, tiktak. Yani yarım dakika oldu olmadı, bir dakika bile olmadıydı, orada kedi miyav diye bir bağırdı, Allaaaah. Herkes gülmeye bi başladı. Kedi bağırınca. Ondan sonra bizim müdür, tamam dedi, iki dakika dolmuş" (Himmet).

Bir başka örnek, babası işletmede çalışmayan, esnaflık yapan bir çocuğun işletme sinemasına girmesi yasak olduğu halde kendisini tanımayan bir bekçi olduğunda sinemaya girmeye çalışmasıdır. Bir diğer görüşmeci de çocukken işletme bekçisinin kendisini almadığı memur mahallesine tepelerden dolaşıp yine de girdiğini söylemiştir. Görüldüğü gibi çevre, devletin kısıtlayıcı kuralların bir yere kadar riayet etmiş; "güçlü devlet" çevrenin "çatlaklardan sızmasına" engel olacak kadar muktedir olamamıştır.

Şunu da unutmamak gerekir ki görüşmecilerle, modernin ve temsil ettiklerinin altmış-yetmiş yıl öncesine nazaran iyice norm haline geldiği 2018 yılında görüşüldü. Görüşmecilerin anlatılarının bugünün etkisini taşıdığı, belki kırkelli, hatta on-yirmi yıl önce bile aynı sorulara muhtemelen farklı cevaplar verecekleri akılda tutulmalıdır. Modernleşme belleğine dair bu gerçek bize aynı zamanda kıymetli bir veri daha sunar: Erken modernleşme hamlelerinin sadece o dönemde nasıl karşılandığı değil, bugün de nasıl karşılandığı... Zira, görüşmecilerin neredeyse hepsinin araştırmacının araştırmacı kimliğini göz önünde bulundurarak, "yüksek" eğitim gören bir kadına konuşmuş olmalarından da kaynaklanan "resmî anlatılarının" olduğu, bu anlatıda "aramızda hiçbir ayrım, farklılık yoktu, hepimiz birdik" mesajı verdiklerini gözlemledim. Bunun nedeni, Cumhuriyet'in modernleşme projesinin, bir diğer ifadeyle "merkez"in, halkı kaynaşmış bir kitle olarak temellendirmesidir. Bunun da modernleşme serüveni içerisinde işaret ettiği resmî anlam, bir yanıyla gündelik yaşamda belirginleşme eğilimi gösteren kültürel farklılıkları önemsizleştirme olsa da, daha önemli anlamı, bu farklılıkları soğurabilme kapasitesidir. Görüşmecilerin anlatılarındaki detaylarda Değirmisaz'da kültürel bir bütünleşmenin yaşanmadığı açıktır ama görüşmeciler modernleşmenin bu güçlü söylemini üstüne basa basa tekrar etmiştir. Bu durum Gül Özyeğin'in "analiz kategorileri olarak modernlik ve gelenekçilik karşıtlığı yetersiz kalsa da bu karşıtlığın modernliğin sınırlarında yer

alanların öznelliklerinin oluşmasında aldığı merkezi konum göz ardı edilmemelidir" (59) yorumuna işaret eder.

Görüşmecilerin hepsinin Değirmisaz'daki çocukluklarına duyduğu özlem baki olsa da, Cumhuriyet'in "kaynaşmış kitle" söyleminin, babası işçi olarak çalışmış görüşmecilerden ziyade babası işletmede memur (dispanser görevlisi veya mükellef bulmakla sorumlu memur) olarak çalışan, dolayısıyla "merkezin" (Batılı) değerlerini zaten aileden benimsemiş kişilerin çocuklarının anlatısında biraz daha hakim olduğu kolayca gözlemlenebiliyordu. Değirmisaz'da öğretmenlik de yapmış Nevra Hoca, pek çok işçi aksini iddia etmesine rağmen mekânsal veya etnik bir ayrım olmadığını ifade ediyor; kültürel ve toplumsal bütünleşmenin halihazırda yaşanmış olduğu yönünde açıklamalarda bulunuyor:

> Memurlar, mühendisler, baş mühendisler var. Daha yüksek tahsil yapmış olanlar var ama hiçbirinin arasında mevkiden kaynaklanan bir diğerini hor görme, aşağılama, onunla aynı yerde bulunmama gibi bir düşünce hiç olmadı. En düşük işçi ailesi bile en yüksek derecedeki mühendisin ailesi ile aynı yerde aynı anda aynı içkili müzikli toplantıda bulunabilmişlerdi. Bir ayrımımız yoktu hiç bizim.
>
> Karadenizli mühendislerimiz vardı, kökeni Karadenizliydi. Kalkar fıkralar anlatırdı. Karadeniz şivesiyle, o toplantılarda gülerdik ederdik. Ama Karadenizli diye onu dışlamak ya da Kürt kökenli diye bildiğimiz halde memurların arasında hiç ayrım gözetilmedi. Kürt de vardı, Laz da vardı, Çerkez de vardı. Göçmen –ailesi seneler önce gelmiş mübadelede– o tip insanlar da vardı ama herkes sanki aynı ailedenmiş gibiydi.

Mekânsal ayrımlara ve kültürel karşılaşmalara/çarpışmalara işaret eden durumları hatırlayanlar –her ne kadar bu ayrımları gayet normal buldukları anlaşılsa da– hep işçi/esnaf çocukları veya işçi olarak çalışmış kişiler oldu:

> Ayrım oluyordu. Ben eskiden beri biliyorum. Şimdi bile mesela şu an da *Facebook*'ta mesela yazışıyoruz şeylerle. Bu Salıncak Mahallesi'nde oturanlarla biz mesela İstasyon Mahallesi'nde, Ocak Mahallesi'nde, Kızılbük'te oturanlar hep ayrıdır yani. Onlar işletmenin memurları, mühendisleri falan. Çocukları hep bir arada şey yapmış olduğu için bir ayrımcılık oluyordu. Öyle bir ayrımcılık kötü niyetli değil de ister istemez kendi aralarında arkadaşlık yapıyorlardı. Bir şey olsa kendi aralarında yapıyorlardı. Çünkü bazılarının anneleri, babaları öğretmen mühendis. Bu şeylik oluyordu yani. (...) Okula gittiğin zaman hep berabersin ama dışarı çıktığın zaman herkes kendi mahallesindekilerde arkadaş. Bizim İstasyon Mahallesi'nde çok arkadaşımız vardı. İstasyon Çarşı olduğu gibi şeydi. (...) Orada misafirhane var, memur lokali vardı. Biraz şeydi işçilerle alakalı değil, işçi aileleri ayrı onlar ayrı olduğu için tabii orada zor oluyordu (Selami).

> Şimdi işçi memur ayrımı vardı. Diyelim ki bir olay olur memur mahallesinde, (...) bekçi koymazdı. O mahallede oturmayanı koymazdı. Memur mahallesine arada böyle kısıtlamalar olurdu. Mesela bir numaraya kesinlikle giremezsin. Ancak oradaki tamam tanıyorum diyecek veya bekçi götürecek oraya. Orası daha sıkıydı. (...) Diyelim

> ki Kızılbük'ten bizim Rıza var gelir, adam döver. Mesela *öğretmen döver* [v.b.a.]. Böyle bir şeyler olduğu zaman bir sıkılık olur. Misafirhaneye falan o tarafa hayatta geçemeyiz. Bayramlarda falan bir iki resmimiz vardı. Onun dışında orada müdürler, bilmem kimler oturuyor. Memur mahallesinde değil. Esas kodamanlar misafirhanenin etrafında otururdu (Metin).

Görüşmecilerin aktardıklarından da anlaşılacağı gibi, Türk modernleşmesinin resmî söylemi, kültürel bütünleşmeyi, kaynaşmış bir kitleyi hedeflese de daha baştan mekânları ayırdığı için gündelik hayatta bunu olanaksız kıldığı söylenebilir. Bu noktada Açıkel'in önerdiği, merkez-çevre analizinin düalist-kültüralist eğilimlerini giderebilecek yaklaşımlardan birini hatırlamak gerekebilir: Michael Mann'ın sembolik/kültürel alandan değil de devletlerin şiddet kapasitesinden türettiği iktidar analizi (Mann'dan akt. Açıkel, 2006: 48). Bekçiler ve koruma görevlileriyle uygulayabileceği fiziksel zor ihtimali, çevreye hatırlatılan ve kurallara uyulmadığında uygulanan bir "ihtimal"dir.

Çevre, gerçekten merkez değerlerine yabancı mı?

Kemalist modernleşme projesi bağlamında merkezî değerlerin çevreye dayatıldığı, çevrenin bu değerleri benimsemediği ve sonuç olarak merkezin çevreye ve çevrenin merkeze yabancılaştığı tezi ne kadar isabetlidir? Görüşmecilerin neredeyse hepsi, çocukluklarını geçirdikleri Değirmisaz'dan övgüyle bahsederken nostaljiye başvurmadan edemedi: Değirmisaz'daki yaşam çok özlenir, orası başkadır çünkü özellikle o dönemde pek çok başka yere göre çok "modern"dir. Hatta ona Küçük İstanbul, Küçük Paris denir. Bando takımları, caz müzisyenleri, eli kalem tutan ve aynı zamanda okullarda öğretmenlik yapan mühendisler, futbol sahaları, içkili lokaller, çarşılar, dükkânlar vardır:

> Şöyle diyeyim sana, o zaman orada yaşayanlar dışarıya gittikleri zaman bizdeki yaşamın daha yüksek olduğunu düşünerek dönerlerdi bir yere gittikleri zaman. Ve de o nedenle bizim işletme muhitimizde küçük Paris olarak geçerdi orası. Tabii bu ismi neye dayanarak verdiler? Müzikli toplantılarımıza, balolarımıza, sinemalarımıza... (Nevra).

> Tabii, orada İşletme Sineması vardı, orijinal film gösterirdi hep. Hep yabancı filmler, renkli. Ben zaten orada, her şeyi o sinemadan öğrendiydim. Asansörleri, arabaları, arabaların çoğunu gördük. Ben ilk taksiyi, 58'de mi gördüm 59'da mı bir tane taksi geldiydi, biz nasıl koşuyoruz peşinden, taksi... Araba yani. Yani kamyonları filan biliyoruz da, taksi ben ilk defa o zaman gördüm (Himmet).

> Mesela adam Ankara'da okumuş büyük mühendis çıkmış, geliyor Değirmisaz'da çalışıyor. Birisi Amerika'da okumuş gelmiş Değirmisaz'da başmühendisti mesela (Selami).

Anlaşılacağı üzere, görüşmecilerde "okumuş insan", "baş mühendisler" ve benzeri övgüleri, Değirmisaz'ı okumuş insanların bol bulunduğu bir yer olarak gösterme eğilimi mevcuttu. Bu durum, görüşmecilerin, modernleşme projesinin eğitim ayağını bir değer olarak içselleştirildiğinin bir göstergesi olabilir. Bu durumun olası sebeplerini düşünürken merkez-çevre analizindeki kültürel karşıtlığın ötesine geçip medeniyetin sosyo-oluşumsal ve psiko-oluşumsal yönlerine bakan Norbert Elias'ın söylediklerine kulak kesilebiliriz. Uygarlığın, yani modernleşme sürecinin arka planında birbirleriyle etkileşime giren çeşitli öğeler olduğunu iddia eden Elias, söz konusu süreci "değerler-kültür alanını siyasetin, devletin ve sınıfların karşılıklı etkileşime girdiği bir pota olarak görür" (Elias'tan akt. Açıkel, 2006: 47). Yani, modernleşme, üzerinde uzlaşılan değerler sürecinden ziyade, etkileşimlerin karmaşık ilişkilerinden türer. Dolayısıyla modernleşme projesi veya adına ne dersek diyelim, kendi vaadi ile sınanamaz, çözümlenemez veya incelenemez. Toplam ve bütünsel bir uzlaşının merkezi olarak kodlanamaz, ikilikler veya tek yönlü perspektiflerle (yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya) kavranamaz.

Modernleşmenin, kapitalistleşmeden ayrı tutulamayacağını söylemiştik. Değirmisaz'daki İşletme, yani devletin işlettiği maden ocağı ve onun tesislerinin yarattığı göç alımı, nüfus artışı ve kamusal hayatın hareketlenmesi, lokanta, bakkal, dondurmacı gibi dükkânlar ve sinema (İşletme sineması haricinde) gibi özel teşebbüslerin varlığını doğurmuştur. Bu durum, devlet işletmesine alternatif mekânlarda devletin koyduğu kurallardan azade bir kamusallığın ortaya çıktığını gösterir. Örneğin görüşmecilerin özel sinemaya dair anlatıları, "çevre"nin "modern"e direnmesinden, ona ayak uydurmakta zorlanmasından ve ona "yabancı olmasından" ziyade, moderne dair öğeleri benimsediğine ama onu resmiyet karşıtı davranışlarla yorumladıklarına işaret etmiştir. İşletmenin sinemasında film izlerken "kurallara uyması" gereken ve sessiz sakin film izleyen işçiler, özel sinemaya gittiklerinde hoşlanmadıkları sahnelerde perdeye sandalye, terlik gibi şeyler fırlatmıştır. Dolayısıyla modernleşme, ister istemez, bizim tartıştığımız bağlamda bir kapitalist kalkınma tarzını ifade ettiği için, belki de amaçlı ve rasyonel bir irade sonucu olmasa da, resmiyeti temsil etmeyen alanlar kurabilmiş, doğrudan bir özgürlük olarak anlaşılamasa da resmiyeti esnetebilen gelişmelere yol vermiştir.

Son olarak, bu araştırmanın çıktılarında bir noktayı vurgulamak gerekiyor. Görüşmecilerin anlatılarında, ister İşletme memurları/mühendisleri ve maden işçileri, ister merkez-çevre, ister yöneten-yönetilen adını verdiğimiz kavramlar/ilişkiler arasında bir farklılık vurgusu göze çarpsa da bu vurgu merkez-çevre modeline sığmaz. Zira, görüşmecilerin anlatıları, çoğunlukla, kültürel değerlerin farklılığına değil, yoksulluğa, yani sınıfsal farklılıklara işaret ediyor:

> (...) Sonra mesela biz ortaokuldayken, işte o İbrahim, arkadaşım, onlar Orta Mahalle'de otururdu da, babası memur ya. Biz hemen okuldan çıkınca onlara giderdik. On-

> ların durumları böyle iyi tabii. Masaları filan vardı. Ders çalışırdık (babası işçi olan Himmet).
>
> Bize Orta Mahalle'ye buzdolabı, çamaşır makinesi geldiği zaman, komşular hayırlı olsuna geldiler. Çünkü herkeste yoktu. Bizden önce bazı komşularda vardı, onlar nasıl tedarik ettiler bilmiyorum. Babam Tavşanlı'dan getirtti galiba (babası memur olan Rasim). Bunlar [Balıkesirliler diye bir bakkal dükkânından bahsediyor] balık da getirirlerdi ne bileyim çeşitli. Bir tane palamut alırsın. Evde kaç kişi, dört. Ekmek gelirdi kesersin. Herkese bir dilim [balık] düşer. Artık ekmekle karnını doyuracaksın. Şimdi herkese bir tane [balık] düşüyor. Tek bir mal alıp gelirdi benim babam. Yani tek babam da değil herkes aynıydı. Herkesin durumu aynıydı, işçilerin. Bir avanta tarafı varsa hani erzak verdikleri için şekerini, ununu, yağını. E günlük bir tane de ekmeği var. O yüzden idare ederlerdi (babası işçi olan Metin).

Değirmisaz'da yaşanan karşılaşmaları sınıfsal değil de kültürel farklılık olarak okumak da bir tercihtir elbette. İkiliklerden kurtulmaya çalışırken başka bir ikiliğe, kültürel-sınıfsal bir ikiliğe yaslanmak da, toplumsal ilişkileri irdelerken, verimli olmayacaktır. Karşılaşmaların/çatışmaların tezahürleri ile onların temel motivasyonu arasındaki tutarlılığı aramak çok daha ayrıntılı bir çalışmayı ve incelemeyi gerektirse de, buradaki anlatıda sınıfsal ayrımların ortaya konulması, bütün meselelerin bir kültürel çarpışma/çakışma ikiliğiyle anlaşılamayacağını gösteriyor.

Sonuç

Bu çalışmada, Türkiye'deki toplumsal ve siyasal ilişkileri analiz etmek için yaygın bir biçimde kullanılan merkez-çevre modelinin geçerliliğini, erken dönem Cumhuriyet döneminde devletin aktif olarak işlettiği ve 1960'ların sonunda terk ettiği maden ocağı Değirmisaz'da yaşamış kişilerin anlatılarına bakarak sorgulamayı denedim. Türk modernleşmesini merkez-çevre modeliyle mercek altına alan çalışmalar, onun tepeden inme niteliğinin altını çizip bu niteliğinden dolayı çelişkilerle dolu olduğunu vurgularken, "modernleştirilmesi gereken" halkın öznelliklerine, onun modern olanla ve devletle nasıl bir ilişki kurduğuna bakmayı ihmal etmiştir. Bu ilişkiyi anlamak için, çocukluğu ve ilk gençliği, vaktiyle sıradan bir Anadolu taşrasıyken, kömür ocaklarının açılmasıyla devletin modern kurumlarının kamusal hayatı canlandırdığı ve merkezle çevrenin bu sefer taşrada karşı karşıya geldiği Değirmisaz'da geçmiş işçi ve memur çocuklarının sözlü tarih anlatılarına başvurdum. Çalışmada, görüşmecilerin modernleşmeyle ve modern olanla kurduğu bağın sıkılığının, merkez-çevre kutuplarının hangi tarafına yakın durduğuyla, yani sınıfsal pozisyonlarıyla paralel olduğu gözlemlense de bu pozisyonlarıyla tutarlı olmayan anlatılara da sık sık rastladım. Görüşmeciler "Aramızda ayrımcılık olmazdı, farklı değildik," diyerek Cumhuriyet'in toplumsal ve kültürel bütünleşmeci tezini

tekrar ediyor olsa da gündelik hayatta işçiler ve memurlar arasındaki ayrımların mekânsal ayrımlarla tezahür ettiğini gördüm. Kişilerin, Cumhuriyet'in kamusal hayata dair pek çok kuralı uygulamaya geçirerek dayattığı belli davranış kalıplarına strateji ve taktiklerle karşılık verdiğini; resmiyet karşıtı alışkanlıkların gündelik hayata sızdığını anladım. Değirmisaz'ın "pek çok yerden daha modern" olduğu ve gelişmişliği övülmüş, hatta medeniyetin orada vuku bulduğu tekrarlanmıştır.

Bu da, sonuç olarak, bize şunu gösteriyor: Modernleşme analizlerinde sıklıkla gözlemlenen tek yanlı/yönlü/boyutlu analizler, bir süreç olarak Türk modernleşmesini anlamakta yetersiz kalabilir. Bunu aşabilmek, Türk modernleşmesinin kurumlarıyla, kurallarıyla, idare teknikleriyle, ulusal işbölümüyle deneyimlendiği mekânlara bakılarak ve incelenerek mümkün olabilir. Çünkü böyle yapılarak, bir süreç ve/veya ilişki olarak modernleşme süreci, "gerçekten" bir ilişki olarak okunabilecek ve çevrenin deneyimleri, pratikleri ve düşündükleri analizde hesaba katılarak modernleşme sürecinin daha verimli ve anlamlı bir biçimde incelenmesi mümkün olacaktır. Dolayısıyla, tasarlanan bir proje olarak modernleşmenin amacı ile onun uygulandığı zaman vereceği sonuç arasındaki fark, toplumsalın ve siyasalın bir anlamda "kararlaştırılamaz" yapısını göstererek çevrenin dilini anlamaya katkı sunacaktır.

Böylelikle de, Değirmisaz özelinde bakıldığında, modernleşme projesinin birtakım ilkeleri benimsenirken, bazı ilkelerinin örgütlü bir biçimde ifade edilmese de sorgulamaya açık, varsayılan kültürel yabancılaşmadan ziyade yoksulluk çekmiş olmasına rağmen "Küçük Paris"le övünebilecek kadar modern değerlerin benimsenmiş olduğu görülecek; toplumsal ve siyasal ilişkileri, karşıtlıkları ve çatışmaları mercek altına alırken bizi merkez-çevre modelinin ötesine geçmeye itecektir.

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (2006) "Entegratif Toplum ve Muarızları: 'Merkez-Çevre' Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar", *Toplum ve Bilim,* 105: 30-70.

Aydın, S. (2006) "Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler", *Toplum ve Bilim,* 105: 70-95.

Çınar, M. (2006) "Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine", *Toplum ve Bilim,* 105: 153-165.

Dinler, D. (2003) "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis,* 9: 17-54.

Heper, M. (2011) *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, Doğan, İstanbul..

Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. (2015) *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim, İstanbul.

İnalcık, H. (1992). "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1(1): 49-72.

Kandiyoti, D. (1998) "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar" Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Kasaba, R. (1998) "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm" Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Kaynar, Mete K. (2016) *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, İletişim, İstanbul.

Keyder, Ç. (1998) "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu" Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş. (2012) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim, İstanbul.

Mardin, Ş. (2018) *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İletişim, İstanbul.

Neyzi, L. (2004) *"Ben Kimim?" Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, İletişim, İstanbul.

Onur, B. (2005) *Türkiye'de Çocukluğun Tarihi*, İmge, Ankara.

Özcan, F. C. (2016) "Ellili Yıllarda Türkiye Ekonomisi" Mete Kaan Kaynar (der.) *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, İletişim, İstanbul.

Özyeğin, G. (2017) "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri: Türkiye'de Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar" Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.) *Kültür Fragmanları* içinde, Metis, İstanbul.

Shils, E. (1961) "Centre and Periphery" *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi* içinde, Routledge & Kegan Paul, 117-130.

Tamzok, N. (2008) "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminden Çok Partili Döneme Madencilik Politikaları, 1861-1948", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63(4): 179-204.

Topçuoğlu, H. (1956) "Etibank ve Sosyal Politikası", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13(1): 287-328.

Yıldırmaz, S. (2016) "Köylüler ve Kentliler: Ellili Yılların Dönüşen Yeni Sosyo-ekonomik ve Kültürel Coğrafyası" Mete Kaan Kaynar (der.) *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde, İletişim, İstanbul.

Bir hesabın analitiği: Sosyal, etik ve çevresel "dışsallıkların" parasallaştırılması

*Ahmet Bekmen**

Özet: Sosyal sorumlu yatırımcılık, şirketlerin üretim süreçleriyle ilgili sosyal risklerin yatırımcılar açısından yönetilebilir kılınması ile ilgili yükselen bir eğilim haline gelmiştir. Bu yazı, yatırımcıların, yatırım yaptıkları veya yapacakları şirketlerin sosyal ve çevresel konularla ilgili gündem ve eylemlerini izleme ve denetleme kapasitelerini inşa eden sosyal sorumlu yatırımcılık teknolojileri ile ilgilidir. Bu teknolojilerin işlevi, üretim sırasında ortaya çıkan hesaplanmamış dışsallıkların yatırımcılar açısından ortaya çıkaracağı finansal etkileri hesaplanabilir ve parasallaştırılabilir hale getirmektir. Bu teknolojileri üreten şirketler ve finansal servis sağlayıcıları, bunun, meşruiyetini yatırımcılar için ürettiği objektif bilgiden alan özgün bir uzmanlık alanı olduğu iddiasındadırlar. Yazı, sosyal sorumlu yatırımcılık "uzmanlarının" ürettiği sosyal riski "çerçeveleme" teknolojilerini ele alıyor ve bu şekilde üretilen uzman bilgisinin görünmez kıldığı toplumsal iktidar ilişkilerine işaret ederek eleştirel bir değerlendirme yapmayı hedefliyor.

Anahtar sözcükler: Kurumsal sosyal sorumluluk, sosyal sorumlu yatırımcılık, dışsallık, çerçeveleme, risk yönetimi, sosyal risk.

Bu çalışmada "sermayeleştirme" ve "rasyonalleştirme" merkezli analizlerinin kesiştiği bir alan ele alınacak. Bu alanın işlevini kabaca, etik ve sosyal sorunların sermaye birikim süreci içerisine zerk edilmesi ve iş süreçleriyle ilişkilendirilmesi olarak tanımlamak mümkündür.[1] Bu, sermaye birikim süreci içerisinde ortaya çıkan sosyal ve etik "dışsallıkların", küresel kapitalizmin iktidar bileşimi içerisinde başat konum kazanan "yatırımcı öznenin" bakış açısına uygun bir şekilde dönüştürülmesi anlamına gelir (bkz. Lazonick ve O'Sullivan, 2000; Ireland ve Pillay, 2009). Bu yazıda bu dönüşümü sağlayan "rasyonelleştiricilerin

(*) İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Bekmen, 2016; Sum, 2009; Shamir, 2018; Utting, 2005; Osborne, 2004; Zadek, 2001; Frederick, 1994.

işleri", belirli bir örnek üzerinden ele alınacaktır. Bu bağlamda, kurumsal sosyal sorumluluk akımı içerisinde özgün bir alan olarak gelişen "sosyal sorumlu yatırımcılık" (*socially responsible investment*) alanındaki somut mekanizmalar analiz edilecek. Amaç, etik ve sosyal olanın sermayeleştirilmesi sürecinin yeni yönetsel teknolojiler üzerinden nasıl gerçekleştirildiğini ortaya koymak olacak.[2]

Bu, aynı zamanda, sosyal sorunun belirli bir biçimde ele alınmasına, "çerçevelenmesine" tekabül eder. Liberal ve sosyal liberal yönetim zihniyetleri çerçevesinde farklı biçimlerde sorunsallaştırılan sosyal sorunun, neoliberal yönetimsellik bağlamında ele alınma biçimlerinden birisi de şirket yönetimleri açısından yönetilmesi gereken bir risk haline getirilmesidir.[3] Bu çalışma büyük oranda bu "haline getirilme" süreci ile ilgilidir. Zira bir yönetsel zihniyet olarak risk, doğası gereği, bağlamına aldığı konuyu karşılaştırılabilir, dolayısıyla hesaplanabilir kılar. Bu minvalde yazının önemli bir kısmı, sosyal sorunu hesaplanabilir ve parasallaştırılabilir kılan yönetsel teknolojilerin analizine ayrılmıştır. Sonuçta sorunsallaştıracağımız husus ise, bu teknolojilerin sosyal sorunu ele alıp, onu (yeniden) dönüştürürken ortaya koydukları araçların nesnellik iddiaları olacaktır. Meseleyi hesaplanabilir ve parasallaştırılabilir kılmaya yönelik bu araçların bu yöndeki iddiaları, sosyal sorunun en temel karakterine, yani temelde toplumsal aktörler arasındaki iktidar ilişkilerine dayandığı gerçeğine çarpar. Kapatılamaz nitelikteki bu açık, sosyal sorunu yönetilebilir kılmaya yönelik her türden yönetselliğin sınırını oluşturduğu gibi burada da karşımıza çıkacaktır.

Yatırımcılık alanında sosyal sorumluluk aslında yeni bir olgu değildir. Kökenleri on sekizinci yüzyılın sonunda ABD'de Quaker toplulukları içerisinde başlayan bu akım, yirminci yüzyıl içerisinde sivil haklar, Vietnam Savaşı ve Güney Afrika'daki ırkçı yönetim gibi temalar çerçevesinde varlığını devam ettiregeldi. Bu haliyle sosyal yatırımcılık, yukarıda saydığımız spesifik konulara ek olarak, örneğin, silah veya alkol üretimi gibi sektörlere yatırım yapmaktan imtina eden yatırımcı grupların eylemlerini içermiştir. "Negatif izleme" olarak isimlendirilen bu tür yatırımcılık bugünkü sosyal sorumlu yatırımcılık içerisinde hâlâ ağırlığını korusa da, 2000'ler itibarıyla yükselen eğilimi –farklı biçimleriyle– pozitif sosyal sorumlu yatırımcılık akımı temsil eder. Bu aslında daha geniş bir çerçeve olan sosyal sorumluluk nosyonunun geçirdiği dönüşümü yansıtır.[4] Buna göre sosyal sorumluluk ilk etapta çeşitli toplumsal ve çevresel sorunlara sermayenin verdiği veya vermesinin beklendiği negatif bir sorumluluk çerçevesi olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle 1990'ların sonundan itibarense yeni pozitif sosyal sorumluluk akımı, toplumsal ve çevresel sorunların yönetilmesinin şir-

2 Bu çalışma aslında, *Toplum ve Bilim* dergisinin 122. sayısında (2011) yayımlanan "Yönetsel Bir Alanın İnşası: Sosyal Sorumlu Yatırımcılık ve Sürdürülebilirlik Endeksleri" isimli çalışmamın devamı niteliğindedir. Aşağıda da belirtileceği üzere, o çalışmada ayrıntılı olarak ele alınan bazı konulara, tekrara düşmemek amacıyla, burada değinilmekle yetinilecektir.

3 Farklı yönetim zihniyetleri ve yönetimsellik çerçeveleri için bkz. Barry vd. 1996.

4 Bu dönüşümle ilgili klasik bir makale için bkz. Frederick, 1994.

ketler açısından bir iş fırsatı olarak görülmesi esasına dayanıyor. Böylelikle sosyal sorumluluk iyi şirket yönetimi, kârlılık ve sürdürülebilirlikle ilişkilendirilir. Bu yazının konusunu oluşturan sosyal sorumlu yatırımcılık ise, eski "ahlâkçı" geleneğin yerine, şirketlerin toplumsal ve çevresel sorunları yönetme kapasitelerinin izlenmesinin yatırımcılar açısından elzem olduğu fikrine dayanır. Zira şirketlerin gerçek mali bilançolarını çeşitli yöntemlerle gizlemeleri, çevresel felaketlere yol açmaları, çocuk işçiliği gibi tüketicilerin yoğun tepkisini çeken süreçleri örtbas etmeleri 1990'lar boyunca birçok skandalın ortaya çıkmasına yol açmış, bu da bu şirketlere yatırım yapanların paralarını ciddi risk altına sokmuştur. Dolayısıyla sosyal sorumlu yatırımcılık, yatırımcıların genişleyen risk algı ve yönetimleri çerçevesinde gelişir. Şirketlerin üretim ve hizmet süreçlerini örgütlerken ortaya çıkardıkları sosyal, etik ve çevresel "dışsallıklar" kamuoyunun ve hükümetlerin izleme alanına girdikçe ve bu durum şirketler açısından idari, hukuksal veya tüketiciler bazındaki itibarlarıyla ilgili sorunlar oluşturdukça, yatırımcılar da giderek bu sorunları birer risk kalemi olarak ele almaya başlamışlardır. Bu görece yeni fenomeni "sosyal risk" başlığı altında ele almak mümkündür (bkz. Bekmen, 2016: 194-200; Kytle ve Ruggie, 2005). 1990'ların sonlarından başlayarak, şirketlerin eylemlerinin ortaya çıkardığı sosyal riskleri dikkate alan, bu sorunları yatırımcılar açısından özgün bir risk kalemi olarak imleyen, dolayısıyla yatırım yapılacak şirketlerin bu alanlardaki önlem ve eylemlerinin izlenmesini salık veren bir akım olarak ortaya çıkan sosyal sorumlu yatırımcılık, 2000'li yıllar boyunca büyümesini sürdürmüştür. 2014'te 18,28 trilyon dolar olan sürdürülebilirlik yatırımları,[5] 2016'da 22,89 trilyon dolara yükseldi. Bölge düzeyinde bakıldığında, 2016 itibarıyla bu türden yatırımların profesyonel olarak yönetilen toplam fonlara oranı Avrupa'da %52,6'ya, ABD'de %21,6'ya, Avustralya/Yeni Zelanda'da %50,6'ya, Japonya'da sadece %3,4'e, küresel çapta ise %26,3'e ulaştı (GSIA, 2016: 7).

Böylesine büyüme eğilimi içerisinde olan ve kendisi de artık bir sektör olan sosyal sorumlu yatırımcılık nasıl, hangi somut mekanizmalar üzerinden işleyecektir? Başka bir şekilde söylemek gerekirse, eğer sosyal sorumlu yatırımcılık, şirketlerin sosyal, etik ve çevresel konulardaki eylemlerinin izlenmesine dayanacaksa, bu "izleme" nasıl gerçekleşecektir? Yatırımcılar şirketlerin sosyal, etik ve çevresel alanlardaki aktif eylemlerini nasıl izleyecek, birbirleriyle nasıl karşılaştıracak ve tüm bunlar çerçevesinde yatırım kararlarını nasıl gerçekleştireceklerdir? Burada belirli bir örnek üzerinden ele alınacak olan ve kendisi bizzat bir sektör haline gelen izleme ve derecelendirme işinin iddia edilen işlevi tam olarak budur.

5 Bu tür yatırımlar için ilgili literatürde sosyal sorumlu yatırımcılık (*socially responsible investment*), sosyal yatırımcılık (*social investment*), sosyal bilinçli yatırımcılık (*socially councious investment*), etik yatırım (*ethical investment*) veya sürdürülebilir yatırım (*sustainable investment*) kavramları kullanılıyor.

Dışsallıklar ve çerçeveleme

En basitinden söylemek gerekirse, bu sektörün iddiası ölçülemez olanı ölçülebilir hale getirmektir. Aslında kapitalizmin tarihi açısından yeni bir olgu değildir bu. Sigortacılık sektörünün işlevlerinden birisi de, örneğin iş kazası sonucu kaybedilen bir kolun ya da insan hayatının maddi değerini aktüer teknikler üzerinden hesaplanabilir hale getirmek ve "tazminat" olarak sunmaktır.[6] Bu noktada Michel Callon'un (1998) "taşma ve çerçeveleme" (*overflowing and framing*) yaklaşımına değinmek faydalı olacaktır. Callon'un bu yaklaşımının temelinde "dışsallık" (*externalities*) kavramı bulunur. Dışsallık, bir maddi süreç sonucunda "hesapta olmayan" başka bir sonucun üretilmiş olmasına işaret eder. Bir tarafın üretim veya tüketim eyleminin başka bir tarafın faydasını artıran/iyileştiren veya azaltan/kötüleştiren bir etki ortaya çıktığında dışsallıktan bahsedebiliriz. Bir emtianın üretimi sonucunda havaya salınan karbon gazı olumsuz anlamda bir dışsallık olarak nitelendirilebilir örneğin. Bu gazlar, bizzat kendileri değil, doğaya verdikleri zarar ölçüsünde dışsallık kategorisi altında değerlendirilirler. Bu zarar dolayısıyla ortaya çıkan toplam maliyet, doğaya verilen zararı da içereceğinden, üretime dair yapılan ilk maliyet hesabından farklı bir durumu ortaya çıkaracaktır. Bu noktada mesele, ortaya çıkan bu dışsallığın yeni maliyet hesabı ile nasıl ilişkilendirileceği, maliyet hesabına nasıl içsel kılınacağıdır. Aynı örnek üzerinden anlatmaya devam edecek olursak, üretim sırasında yayılan karbon gazı ile örneğin bu gazın salınmasından zarar gören çiftçilerin zararları veya buna bağlı olarak belirli bir hastalığa yakalanan kişilerin zararları maliyet ile nasıl ilişkilendirilecek ve dışsallık sürecin içerisine nasıl dahil edilecektir? Ortaya çıkan *taşma* nasıl *çerçevelenecektir*? Bu soru önemlidir, zira maddi üretim sürecinin aktörleri ile bu sürecin ortaya çıkardığı dışsallıklardan etkilenen aktörleri arasındaki müzakerenin vuku bulabilmesi böyle bir çerçevenin ortaya çıkmasına bağlıdır:

> Taşmalar, değerlendirme ve ölçümlere neden olmazsa herhangi bir ekonomik önem de arz etmezler. Dışsallıklar teorisi, farklı ajanların karşılıklı çıkarlarını hesaplaya-

6 Bu konuda Ewald'ın (1990), aslen bir risk teknolojisi olan sigorta müessesesi hakkındaki değerlendirmesine bakılabilir. Ewald'a göre sigorta, konusunu oluşturan kaza, hastalık, doğal afet gibi olaylara üç farklı nitelik kazandırır. İlkin onları hesaplanabilir hale getirir. Sigortanın esası bu anlamda istatistiğe dayanır. Sigortanın konusunu oluşturan olayların düzenliliğinin, oluş sıklığının, olasılığının hesaplanması sigorta değerinin belirlenmesi açısından elzemdir. Böylelikle hesaplanabilir hale gelen tek tek olaylar, "mistik bir yasanın" harekete geçirdiği düzenlilikler haline gelirler. Tekil bir iş kazasının sigorta ederi bu genel yasanın sunduğu orana göre değer kazanır. İkinci olarak sigortaya tabi olan kişi kolektif bir riskin potansiyel mağduru haline gelir, yani sigorta riski kolektif kılar. Zira her ne kadar yaşanan olay gerçekte tekil bir bireyin mağduriyetine sebep olsa da, riskin gidercisi olan sigorta sistemine dahil olan kişi, bu riskin potansiyel mağdurları ile kolektif bir kategori oluşturur. Üçüncü olarak da sigorta aslen sermayeleştirir, sermaye yaratır. Sigorta işlemi sonunda bedeli ödenen esas kayıp (örneğin bir iş kazası sonucu kaybedilen bir uzuv) değil, ona biçilen parasal değerdir. Böylelikle insan hayatı veya onun bir parçası değeri ölçülebilir bir sermaye birimine dönüşür.

> rak, belirli bir uzlaşmayı müzakere etmelerini sağlayacak bir metrolojik (ölçüm bilgisi) çerçeve gerektirir. Böyle bir müzakerenin mümkünlüğü ve devam edebilirliği, inkâr edilemez ölçümleri ortaya çıkarabilen enstrümanların mümkün olmasına bağlı olacaktır: Açıktır ki hiçbir müzakere, mevzu bahis olan taşmanın boyut ve kapsamı ile ilgili meselelere cevap üretme işine kayıtsız kalmayacaktır (Callon, 1998: 17).

Başka bir deyişle, ortaya çıkan bir dışsallık ile bunun neden olduğu zarar kantitatif olarak nasıl ilişkilendirileceği, Callon'a göre tekno-bilimin ve onun uzmanlarının müdahil olduğu alan olacaktır. Çerçeveleme somut olarak bu uzmanların ortaya çıkaracağı kavram ve düzenekler üzerinden vuku bulacak, karşılıklı çıkarların müzakere edileceği ortamın enstrümanları bu uzmanlar tarafından sağlanacaktır.

Çerçeveleme, dışsallık olarak ortaya çıkanı, tasarlanan yeni kavram ve düzenek çerçeveleri içerisinde kaynak ile ilişkilendirmektir. Örneğin, bir gaz salınımı ile bunun neden olduğu sağlık sorunları arasındaki ilişkinin sayısallaştırılması birçok uzmanlık bilgisinin devreye girmesini gerektirecektir: Gaz miktarının ölçümü, gaz miktarı ile hastalık olasılığı arasındaki ilişkinin ortaya konması, insanların hastalığa yakalanma olasılıkları, yakalandıklarında ölme olasılıkları, fabrikanın kapatılmasının –örneğin istihdam kaybı gibi– ortaya çıkaracağı maliyetler, kapatılmaması durumunda ortaya çıkacak –sağlık harcamalarının artması gibi– toplam maliyetler vesaire. Tüm bu bilgiler maddi üretim süreci ile sonuçları arasında ölçülebilir ve bu ölçümler sonucunda yönetilebilir bir ilişkiler bütünü ortaya koyacaktır.

Sosyal risk alanında bu yönetim işlevini yerine getiren yeni bir "epistemik cemaatten" bahsetmek mümkündür (bkz. Bekmen, 2016: 167-168). Bu cemaatin oluşumunu mümkün kılan, sosyal sorumluluk nosyonunu, şirketin bir yönetim faaliyeti olarak ele almaları ve diğer yönetim faaliyetleri ile ilgili –kalite (yönetimi) ve risk (yönetimi) gibi– kavram ve pratikleri bu alana taşımalarıdır (Power, 2003: 2004). Bu cemaatin üyeleri çok farklı kesimlerden gelir: Konuyla ilgili akademisyenler, "think tank" düzeyindeki uzmanlık ve danışma kurumları, uzmanların ve/veya iş çevrelerinin oluşturduğu STK'lar, özel denetim şirketleri de dahil olmak üzere denetim alanından çeşitli özne ve kurumlar, bazen hükümet organlarını da içeren fakat çoğunlukla iş çevreleri, STK'lar ve konu ile ilgili uzmanları bir araya getiren çok paydaşlı yapılar ve hatta –konunun risk temelli tartışılmasından mütevellit– sigortacılıkla ilgili uzmanlık kurumları. Bu cemaat, sosyal, etik ve ekolojik risklerin iş dünyası açısından bir olumsuzluk değil, aksine, bir fırsat olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini temel alır (bkz. Utting, 2005). Bu anlamda şirket sürdürülebilirliği, fırsatları kapsayıp ekonomik, çevresel ve sosyal gelişmelerden kaynaklanan riskleri yöneterek uzun erimli hissedar değeri (*shareholder value*) yaratmayı hedefleyen bir iş yaklaşımıdır. Şirket sürdürülebilirliği liderleri, sürdürülebilir ürün ve hizmetler

için ortaya çıkan piyasa potansiyellerinden faydalanırken, aynı zamanda sürdürülebilirlikle ilgili maliyet ve riskleri düşürmeye ve önlemeye çalışırlar.

Başka bir deyişle mesele risklerin yönetilmesine kaymıştır. Şirketler açısından risk olan bir husus bu şirketlere yatırım yapacak olan yatırımcılar açısından da bir risktir (işin ilginç tarafı, bu cümlede kurulan ilişkinin tersine çevrilmesinin durumu daha doğru açıklayacak olmasıdır). İşte burada ele alacağımız uzmanlık alanının ortaya koyduğu araçlar ve bilişsel teknolojilerin amacı da, geniş yatırımcılar dünyasının, sosyal risk gündemi ile ilgili ihtiyaçlarına cevap vermek ve bunu bu dünyanın alışık olduğu dil ve metot içerisinde gerçekleştirmektir. Başka bir deyişle yatırım dünyasının sosyal, çevresel ve etik meseleler ile ilgili "çerçeveleme araçlarını" ortaya çıkarmaktır esas olan. SSY alanında derecelendirme sektörünün Fransa'daki gelişimini ele alan Déjean ve arkadaşları (2004) ölçüm ve derecelendirmenin, aktörlerin bilişsel yapısını çerçeveleyici özelliğine dikkat çekiyor ve bunların bizzat sektörün meşruiyetinin inşası anlamına geldiğinin de altını çiziyorlar. Yatırım dünyasının kullandığına benzer bir metot izlemeleri ve en önemlisi de bu metodun hesaplamaya dayanması, geniş yatırım dünyası içeresinde, sosyal sorumluluk ölçüm ve derecelendirmelerinin meşruiyet ve alan kazanabilmesinin önünü açmıştır. Déjean ve arkadaşlarının yatırım grubu yöneticileri ile yaptıkları görüşmelerde, yöneticiler, uygulanan metodun kendilerine çok yakın geldiğini ve erişilebilir olduğunu belirtiyorlar (755). Sektör de bu durumun tamamen farkındadır. Daha sonra ismi *Vigeo* olacak olan *ARESE*'nin sosyal ölçüm ve derecelendirme ile ilgili metodunu oluşturan şirket yöneticilerinden birisi bu farkındalığı şöyle dile getirmektedir:

> Analizcilerin izlediği yola uyan bir araç geliştirdik. Onlara dedik ki: Bakın, sizinki finansal izleme. Sayısallaştırılmış ölçüler durumundaki şirket sonuçlarına ve nakit akışına dayanan finansal izlemeden sonra, size, yeni hesaplamalar gerçekleştirebileceğiniz, yine sayısallaştırılmış başka bir ölçü sunuyoruz. Finansal analizcinin çalışma pratiklerine uyumlu ve tutarlı. Figürler, dereceler ve notlar var. İstediğiniz her türlü kombinasyonu gerçekleştirmenize, finansal analize veya yatırım yöneticilerinin izlediği yola adapte etmenize müsaade ediyor (757).

Sektör içerisinde bu türden "çerçeveleme araçları" içerisinde en bilineni sürdürülebilirlik endeksleridir (*sustainability indices*). Bu endekslerin arka planını ve işleyiş mantığını, aşağıda da bahsi geçecek olan Dow Jones Sürdürülebilirlik Dünya Endeksi örneklemi üzerinden başka bir çalışmada incelediğimizden (bkz. Bekmen, 2011), tekrara düşmemek amacıyla, burada genel bilgi vermekle yetineceğiz. Sürdürülebilirlik endeksleri, şirketlerin sosyal, etik ve ekolojik alanlardaki eylemlerini sayısallaştırıp izlenebilir ve karşılaştırılabilir hale getiren bilişsel teknolojilerdir. Köken itibarıyla "derecelendirme" mantığına dayanırlar. Kredi derecelendirme kurumlarının (bkz. Finch 2004 ve 2005) veya *Standard&Poors*'un 2002'de işletmeye başladığı "The Corporate Governance

Score"un ("Şirket Yönetimi Skoru") mantığına benzer bir şekilde, sürdürülebilirlik endeksleri de şirketlerin sosyal, etik ve çevresel alandaki durumları ile ilgili olarak gerçekleştirilen izleme ve derecelendirmeler sonucunda ortaya çıkan puanlamayı esas alır. *MSCI* (KLD), *Sustainalytics*, *RepRisk*, *Bloomberg ESG Data Service*, *Thomson Reuters ESG Research Data*, *Vigeo Eiris* gibi kuruluşlar, çevresel, sosyal ve yönetsel (*Environmental, Social and Governance*) raporlama ve derecelendirme –*EGS Reports and Ratings*– sektörünün önde gelen aktörlerinden bazılarıdır.

Sektörün ortaya koyduğu temel çıktılardan birisi olan bu endeksler içerisinde en bilinenlerinden birisi de *Dow Jones* endeks serisi içerisinde 1999'dan beri varlığını sürdüren "Dow Jones Sustainability World Index"tir (*DJSWI*). Sürdürülebilirlik yatırımları alanında faaliyet gösteren *ROBECOSAM* tarafından hazırlanan *DJSWI*'nın çalışma sistemini aktarmak bu endekslerin çalışma mantığını anlamak açısından yeterli olacaktır. Buna göre, *ROBECOSAM* her sene, hisseleri borsada işlem gören dünyanın en büyük şirketlerinden 3.400 tanesini "Şirket Sürdürülebilirlik Değerlendirmesi"ne ("Corporate Sustainability Assessment") katılmaları için davet eder. Katılım gösteren şirketler faaliyet gösterdikleri sektörlere göre ayrılırlar. Zira –"maddilik" (*materiality*) ölçütü uyarınca– çeşitli sosyal, etik ve ekolojik meselelerin farklı sektörleri finansal olarak etkileme kapasiteleri değişiklik gösterebilir. Örneğin, Y sektöründe X başlıklı sosyal, etik veya ekolojik sorunun finansal etkisi (geri dönüşü) Z başlıklı soruna göre daha fazla ise, değerlendirmede X başlıklı konunun derecelendirilme ağırlığı daha fazla olacaktır. Dolayısıyla maddilik ölçütü, sosyal, etik ve ekolojik olanla finansal olan arasındaki bağı kuran kriter olarak ortaya çıkar ve farklı sektörlerin sürdürülebilirlik alanında finansal sonuçları itibarıyla farklılaşan karakterlerini esasa dahil eder.[7] Daha sonra şirketlere ekonomik, çevresel ve sosyal üst başlıkları altında, her üst başlığa 6-10 kriter ve her kriterin altında da yaklaşık 2-10 soru olacak şekilde toplamda 80-120 arası soru yöneltilir. Her sorunun ve üst kriterin derecelendirmedeki ağırlığı, şirketin içinde bulunduğu sektörün maddiliğine göre belirlenir. Şirketlerin verdikleri cevaplar sağladıkları kanıt ve dokümanların yanı sıra medya ve paydaş (*stakeholder*) analizleri üzerinden de denetlenir. Süreç sonunda şirket, soru-kriter-üst başlık sırası içerisinde ortalamalar alınarak elde edilen bir "Total Sürdürülebilirlik Skoru"na ulaşır. Şirketler yine kendi sektörlerindeki diğer şirketlerle bu skora göre karşılaştırılarak, sıralanırlar ve hangilerinin *DJSWI*'ya girebileceği belirlenir.[8]

7 Sürdürülebilirlik alanında önemli bir kavram olan "maddilik" için bkz. Bekmen, 2016: 206-217; GRI, 2016; AccountAbility, 2006; Forstater, M. vd. 2006; Zadek ve Merme, 2003.

8 Burada özetlenen yöntem için bkz. Robecosam, 2018; 2017.

Parasallaştırma

Sürdürülebilirlik endeksleri üzerinden yapılan bu kısa aktarım bahsedilen sektörün temel işlevinin sosyal, etik ve çevresel olanı hesaplanabilir bir sayısallığa dönüştürmek olduğunu gösterir. Fakat sayısallaştırma kendi içerisinde bir sonuç değildir: Sayısal olanın nakdi olana –yani paraya– çevrilmesi gerekir. Sayısallaştırılarak karşılaştırılabilir hale gelen sosyal süreçler, kapitalist toplum içerisinde karşılaştırmanın en evrensel aracı olan parasallığa tahvil edilme sürecinden kaçamazlar. Callon'un da (1998: 22) belirttiği gibi, dışsallıklar ile sonuçları arasındaki ilişkiyi hesaplanabilir hale getirmek yeterli olmayacaktır, "bunların aynı birim ile ifade edilmeleri de gerekecektir. Paranın devreye girdiği an budur... daha önce eşitlenemeyenleri –dioxin miktarı ile insan hayatını– eşitlenebilir hâle getirerek, hesabı mümkün hâle getirir". Bir sosyal sürecin sayısal değere çevrilip buradan hareketle nakdi değerinin belirlenmesi, aktörler arasındaki müzakerenin sınırlarının toplam parasal değerin sosyal aktörler arasındaki bölüşümü üzerine sürdürülen bir tartışmaya indirgenmesinin de önünü açacaktır.

Bu durum temel meselesi para olan yatırım dünyası açısından daha da geçerlidir. Zira bir yatırımcının somut beklentisi, sürdürülebilirlik endekslerinin ortaya koyduğu puanlamalardan oluşan bir karşılaştırma tablosundan ziyade, bu tablo uyarınca yatırım yapmaya karar verdiğinde kazancının ne olabileceğine dair somut bir göstergedir. Bunun için de kıyaslanabilir bir puan biçimine getirilen şirketlerin sürdürülebilirlik kapasitesinin, yatırımcının temel beklentisi olan mali getiri ile ilişkilendirilmesi gerekir. Sürdürülebilirlik endekslerinin gerçekleştirdiği, yatırımcının kâr beklentisine konu olabilecek alanın, yani sürdürülebilirlik alanının ve bu alanın "öznesi" niteliğindeki şirketin etik bünyesinin, ölçülebilir, kıyaslanabilir ve nakdi değeri belirlenebilir niteliği haiz bir şekilde imal edilmesidir. Dow Jones'un sürdürülebilirlik endekslerini imal eden *ROBECOSAM*, şirketleri sürdürülebilirlik kriterleri açısından izlemekle kalmaz, yatırımcılara, şirketlerin sürdürülebilirlikle ilgili eylemlerinin piyasa değerine ne kattığı veya bu değerden ne kadar eksilttiği konusunda "somut veri sunma" hizmetini de gerçekleştirir. Böylelikle aslında bir eşik atlanır. Zira artık söz konusu olan, herhangi bir dışsallığı yaratan özne ile bundan zarar gören özne arasındaki ilişkiyi çerçevelemek değil, bu ilişkiyi "yukarıdan" gözlemleyen finansal öznenin –yatırımcının– çıkarlarına uygun biçimde "yeniden çerçevelenmesidir".

Bu değer nasıl hesaplanır? Yatırım dünyası kriterlerine göre ele alındığında değer nosyonu girift bir karakter kazanır. Zira yatırım zaman bağımlı bir mantığa dayanır. Bir hisse senedi aldığınızda sizi ilgilendiren, sadece hissenin o anki fiyatı değil, hissenin belirli bir zaman aralığı içerisinde ne kadar değer kazanacağıdır. Zira yatırımcı olarak çeşitli yatırım kararları arasında seçim yapabilmenizi sağlayabilecek olan kriter budur. Ayrıca yatırımcının seçimi her zaman için çeşitli getiri olasılıkları arasında yapılan bir seçimdir. Dolayısıyla piyasada-

ki diğer getiri oranları da yatırımcının beklentisini ve gerçek kazancını etkileyen bir diğer husustur. Bu çerçeve içerisinde bir yatırımdan elde edilecek olan gerçek kazanç nasıl hesaplanabilir? Ele aldığımız konu çerçevesinde yeniden soracak olursak: Bir şirket belirli alanda bir "sürdürülebilirlik yatırımı" yaptığında, yatırımcının kazancının ne olacağı nasıl hesaplanabilir? *ROBECOSAM*'ın sürdürülebilirlik kriterleri çerçevesinde şirket değerlemesi hesapları, indirgenmiş nakit akışı (*discounted cash flow*) yöntemi ile makul değerin (*fair value*) belirlenmesine dayanır. Devam etmeden önce, bu iki kavramı da açıklamamız gerekir.

Her ne kadar burada bir yatırım kararı belirleme aracı olarak ele alınacak olsa da, makul değer aslında, Uluslararası Muhasebe Standartları Kurulu *IASB*'nin yayımladığı "Uluslararası Mali Rapor Standartları" gibi uluslararası muhasebe standartlarının içerdiği bir mali değerlendirme yöntemi olarak kabul görmüş durumdadır. Makul değer kavramının ortaya çıkışında ve uluslararası alanda yaygınlaştırılmasında temel rolü üstlenen ABD'nin Mali Muhasebe Standartları Kurulu'nun (*The Financial Accounting Standards Board - FASB*), 2006'da yayımladığı kritik bir belgede (*Statement of Financial Accounting Standards No.157: Fair Value Measurment*) makul değer, "piyasa katılımcıları arasında, değerlendirmenin (*measurement*) yapıldığı tarihte, kuralına uygun bir şekilde gerçekleşen bir işlemde, bir varlığı satmak için alınan veya bir yükümlülüğü devretmek için ödenen fiyat" olarak tanımlanır (FASB, 2010: 8). Bu tanımda mali muhasebe açısından dikkat çekici olan husus, muhasebeye konu olacak varlığın fiyatının, piyasa katılımcıları tarafından –yani piyasa kuralları çerçevesinde– belirleniyor oluşudur. Bu dönüşüm, şirket muhasebesi ile ilgili "doğrunun" ortaya konması ile ilgili paradigmatik bir dönüşümle ilgilidir.[9] Daha önce şirketlerin muhasebe raporlarının hazırlanmasında esas teşkil eden "tarihsel maliyet" metodu, ekonomik bir kalemin ortaya çıktığı günkü parasal değerinin ifade edilmesi üzerinden işliyordu. Buna göre, bir varlığın tarihî maliyeti, satın alındığı veya imal edildiği tarihte o varlığın kullanıma hazır hale gelene kadar katlanılan tüm maliyetler olarak ifade edilir. Temelde bir şirketin muhasebe raporundan beklenen, belirli bir mali dönem içinde şirketin elde ettiği değerli varlıkları ve bunların geçerlilik sürelerini –yani vadelerini– sergilemesidir. Makul değer yaklaşımı ise, şirketin varlık (*asset*) ve yükümlülüklerinin (*liability*) değerlerinin piyasa mantığı üzerinden oluşturulmasına dayanır. Başka bir deyişle, makul değer hesaplamasında ekonomik varlıkların piyasa şartları içerisinde alabilecekleri değerler merkeze alınır. Muhasebe hesaplamasındaki bu dönüşümün en temel sebebi, şirketlerin değerlerini belirleyen varlıkların toplamı içerisindeki ağırlığın giderek maddi olmayan varlıklara (*intangibles*) kaymasıdır (bkz. Lev, 2001). Patent, marka gibi fikrî mülkiyetler, itibar, marka bilinirliği gibi maddi olmayan varlıkların değerlerinin belirlenmesinde, temel olarak maddi malları esas alan tarihsel mu-

9 Muhasebe metotlarının ve makul değer yaklaşımının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Aglietta ve Rebérioux, 2005: 114-138.

hasebe yöntemleri yetersiz kaldıkça, bu boşluğu piyasa değeri doldurmaya başlamıştır. Makul değer hesaplaması bu dönüşümün ifadesidir (bkz. Bignon vd. 2009; Aglietta ve Rebérioux, 2005).

Makul değer nasıl hesaplanır? *FASB* tarafından yayımlanan ve yukarıda anılan belgede, makul değerin hesaplanması ile ilgili olarak, ilgili varlığın piyasa karakterine göre biçimlendirilmiş üç ayrı derece tarif edilir. Birinci derecede, günbegün aktif işleyen piyasalarda değerleri gözlemlenebilen değerli varlıklar vardır. Eğer bir varlığın değeri bu tür açık piyasalar üzerinden takip edilebiliyorsa, mali rapor için kullanılacak değerin doğrudan doğruya piyasadan edinilen bilgiye dayandırılması gerekir. İkinci derecede, değeri aktif piyasalar üzerinden doğrudan doğruya gözlemlenemeyen, fakat yine bu piyasalara dayanılarak dolaylı yollarla gözlemlenebilecek değerler vardır. Bizi ilgilendiren üçüncü derecede ise doğrudan veya dolaylı olarak değeri gözlemlenemeyen varlıklar bulunur. Bu tür varlıkların değerine çeşitli değerlendirme teknikleri kullanılarak ulaşılır. Yatırım uzmanlığı sanatının ortaya çıktığı ve dolayısıyla en çok tartışma yaratan moment bu dereceye tekabül eder, zira bu tür şirket varlıklarının aktüer değerinin[10] hesabı, matematiksel modellere ve bu modellerin esas aldığı "uzmanlık bilgilerine" dayanır. Aglietta ve Rebérioux (2005: 122), tam bu noktada değerin hesaplanmasında piyasadan, uzmanlar tarafından oluşturulan matematiksel modele doğru bir kayışı tespit ederler:

> Bu aktüer değeri hesaplamak için, makul değer partizanları teorik modellere başvurmaktadırlar. Bu modeller, aktüer değere paha biçecek yeterince saydam/akıcı piyasalar oluşmadığında gerekli duruma gelmektedirler. Kullanılan modeller özel (kişisel) olabilir, fakat mesele ile ilgileri ortaya konmak durumundadır. Böylelikle piyasadan modele (from marked-to-market to marked-to-model) doğru bir kayma gerçekleşmiş olur. Bir varlığın makul değerinin yüksek derecede saydam/akışkan piyasalarda belirlenmiş değerine gönderme yaptığı fikrinde yeni bir şey yoktur: Bunun kökenleri, adaletin ve ortak iyinin garantörü olarak piyasanın apolejik temsilinde mevcuttur. Fakat öte yandan, piyasa idealine, piyasanın, teorik modellerince sunulan simülasyonları üzerinden erişilebileceği fikri şaşırtıcıdır.

Değeri açık ve akışkan piyasalarda gözlemlenemeyen varlıklar için makul değer, yatırım literatüründe "indirgenmiş nakit akışı" (*discounted cash flow*) olarak isimlendirilen değerlendirme yöntemi ile hesaplanır ki *ROBECOSAM* da bu yöntemi kullanır.[11] İndirgenmiş nakit akışı, kabaca, bir şirketin ileride yaratacağı nakit değerinin bugüne iskonto edilmesi, yani bugünkü değerine çekilmesidir. Buradaki iki boyut da, şirketin ileride yaratacağı nakit değeri ve iskonto, "yatırım uzmanlığı sanatının" devreye girmesini gerektir.

10 Aktüer değer hesabı, sözlük anlamıyla, sigorta işinde kullanılan, sigortadaki risk ile risk primini hesaplamaya yönelik istatistikî hesap tekniğine tekabül eder. Burada ise, aşağıda ele alınan indirgenmiş nakit akışı ile ilgili risk ve risk primi hesaplamalarına gönderme yapılıyor.

11 "Discounted Cash Flow" hesaplama yöntemi için bkz. Zyla, 2010: 172-177.

Şirketin ileride yaratacağı nakit değeri, sabit nakit akışı (*free cash flow*) olarak isimlendirilen değer ile gösterilir. Serbest nakit akışı, belirli bir zaman aralığında, şirketin, amortisman, sermaye harcamaları gibi giderleri çıktıktan sonra elinde kalan nakdi gösteren bir değerdir. Gelir artışı, verimlilik artışı, harcamaların kısılması, borçların ödenmesi gibi hissedar açsından şirketi cazip kılacak gelişmeler sabit nakit akışı üzerinden izlenebilir. Yatırım yapılacak şirketlerin ileride yaratacağı değeri gösterdiği için yatırımcılar açısından önemli bir parametredir. Fakat sabit nakit akışı uzmanlar tarafından hazırlanan bir projeksiyondur. Şirketlerin daha önceki büyüme performansları, sektörün ve sektördeki diğer aktörlerin durumları gibi birçok unsur yatırım uzmanlarınca takip edilir ve bu parametrelere dayanarak, girift hesaplamalarla şirketlerin belirli bir süre zarfında elde edeceği nakit akışlarına dair bir projeksiyon geliştirilir. Başka bir deyişle sabit nakit akışı, yukarıda Aglietta ve Rebérioux'dan alıntılandığı gibi, şirketin geçmiş verileri ve genel piyasa verileri üzerinden oluşturulan matematiksel bir simülasyondur.

Bu matematiksel simülasyon ortaya konduktan sonra iş bitmez. Zira sabit nakit akışı şirketin ileride yaratacağı değere işaret eden bir rakamdan fazlası değildir. Yatırımcı açısından karar ânı bugündür. Bu noktada devreye paranın değerinin zamana bağlı olarak değiştiği varsayımı girer: Yatırım yaparken esas olarak bilmeniz gereken, y zaman sonra elde edeceğiniz x değeri değil; x olacağı öngörülen gelecekteki bu değerin bugün neye tekabül ettiğidir. Para zamana göre değer kazandığından –ya da kaybettiğinden– bu ikisi aynı değer olmayacaktır. Çok basit bir örnek vermek gerekirse: Diyelim ki bir şirketin serbest nakit akışının önümüzdeki bir sene için %3 oranında büyüyeceği hesaplanıyor. Buna göre bugün yatırılacak 100 TL'nin bir sene sonra ortaya çıkaracağı nakit değer şöyle hesaplanır: 100 x 1,03 = 103. Eğer siz yatırımınızdan başka yollarla ortalama %5 oranında biz kazanç elde edebiliyorsanız, o zaman bir sene sonraki bu 103 TL'yi bugünkü değerine aşağıdaki basit hesapla iskonto eder, yani gelecekteki değerini belirli bir oran üzerinden bugüne çekersiniz: 103/1,05 = 98,095. İskonto etmenin mantığını anlatmak amacıyla verilen bu son derece basit örnekte yapılan, belirli bir yatırımın bir sene sonra ortaya çıkarması beklenen nakit değerinin, piyasadaki ortalama bir kazanç oranı üzerinden bugüne çekilmesidir. Bu yatırım kararı için gereklidir, zira yatırım bugün ve farklı yatırım olanaklarının olduğu bir finansal evrende yapılır. Meseleye böyle bakıldığında, bu yatırımdan bir sene sonra kazanılacak olan 3 TL'ye değil, yatırım kararının verildiği bugünde kaybettiğiniz meblağa (100-98,095=1,905 TL) odaklanmış olursunuz.

İskonto hesaplamasında "yatırım uzmanlığı sanatının" devreye girdiği ikinci husus ortaya çıkar: iskontonun gerçekleştirileceği oran, yani yukarıdaki örnekte %5 olarak belirlenen, gelecekteki değeri bugünkü değere çekmeye yarayan iskonto oranı. Bunun için genellikle, ağırlıklı ortalama sermaye maliyeti (*weighted average cost of capital - WACC*) olarak isimlendirilen bir oran kullanılır.

WACC, şirketlerim borç yüklerinin konfigürasyonunu veren bir orandır. Şirketler iki şekilde borçlanırlar: bankalara faiz üzerinden ya da ileride ödeyeceği hisse fiyatları ve kâr payı ödemeleri karşılığında sermaye piyasalarından. Bu iki kalem farklı borç ağırlık oranları yarattığından, *WACC* şirketlerin ortalama borç yükü oranına tekabül eder. İşte şirketlerin üzerindeki bu ortalama borç oranı, şirketin gelecekte elde edeceği nakit akışını bugünkü değerine indirgemek için kullanılan iskonto oranı olarak belirlenmiştir. *WACC* oranını bir tür risk primi olarak düşünmek mümkündür. Şirketlerin sermaye piyasalarından çektikleri paranın hangi oran üzerinden ödeneceği, bankalardan alınan borcun ederi olan faiz oranı gibi belirli değildir. Şirketlerin çeşitli alanlardaki tercih ve eylemleri bu risk primini artıracak ya da azaltacaktır. Yatırım uzmanlığı sanatının devreye gireceği ikinci husus da bu risk priminin belirlenmesi ile ilgili olacaktır.

Bu sıkıcı fakat zorunlu bilgilendirme kısmından sonra tekrar sosyal sorumlu yatırımcılık alanına dönelim: Özgün bir alanda yatırım uzmanlığı sanatını icra eden *ROBECOSAM*'ın temel iddiası, sürdürülebilirlik ile meselelerin ve şirketlerin bu alanda gerçekleştirdikleri yatırımların şirketlerin makul değerlerini etkileyecek unsurlar olduklarıdır. *ROBECOSAM*'a (SAM, 2010: 14)[12] göre sürdürülebilirlik ile ilgili uygulamalar bir şirketin makul değerini üç faktör üzerinden de etkileyecektir:

- Özkaynak ve borçlar üzerindeki risk primi
- Şirketin operasyonel etkinliği; örneğin, şirkete yönelik serbest nakit akışını etkileyebilecek olan yatırım sermayesi getirisi (*return on invested capital - RIOC*)
- Yine şirkete yönelik serbest nakit akışını etkileyebilecek bir faktör olarak şirket satışlarının büyüme profili

Yatırımcılar açısından bunlardan ilki şirkete yapacakları yatırımla ilgili risk primine, diğerleri de şirketin ileride gerçekleştireceği kazançlarla ilgilidir. Bu tür riskleri taşıdığı bilinen sektörler için yatırım, risk priminin artması anlamına gelecektir, zira yatırımcılar aldıkları ekstra riske karşılık daha fazla getiri bekleyeceklerdir ki bu da şirket borçlarının düzeyinin yükselmesi anlamına gelecektir. Fakat öte yandan, şirketlerin sürdürülebilirlik alanlarına yaptığı çeşitli yatırımlar yatırımcılar nezdinde bu riskleri düşürecektir. Üstelik bu tür pozitif yatırımlar nakit akışına da olumlu bir şekilde yansıyacaktır. Örneğin daha az enerji harcamaya ve geri dönüşüme yönelik eko-tedbirler, insan kaynaklarına yapılan yatırımlar verimi, dolayısıyla yatırım sermayesinin verimini ve dolayısıyla da şirketin net nakit varlığını olumlu yönde etkileyebilecektir. Bunun yanı sıra bu tür tedbirlerin satışları artırıcı ve dolayısıyla gelirleri yukarıya çekici

12 Burada *SAM* olarak geçen kurum aslında *ROBECOSAM*'dır. *SAM*, Hollanda kökenli yatırım şirketi *Robeco Group* ile 2006'da birleşince *ROBECOSAM* ismini almıştır.

bir etkisinin olması da beklenebilir. Sürdürülebilirlikle ilgili olarak alınan tedbirler, şirketin hem serbest nakit akışını olumlu yönde etkileyecek hem de sosyal/çevresel riskin getirdiği risk primini artırıcı etkisini tersine çevirebilecektir. *ROBECOSAM* bu konulara dair matematiksel projeksiyonlar geliştirerek, şirketlerin sürdürülebilirlik tabanlı makul değerlerini hesaplıyor ve bu hesapları yatırım kararı süreçleri için kullanıma sokuyor. Sosyal olanın belirsizliğini bir uzman bilgisi bağlamında "objektif" kıldığını, buna dayanarak da yatırımcılar için nesnel bir karar zemini inşa ettiğini iddia ediyor.

Sayılar arasındaki sosyal alan

Yazının geri kalanı bunun böyle olmadığını iddia edecektir. Bu iddiayı doğrulamak amacıyla, yukarıda bir risk primi olarak da anlaşılabileceğini belirttiğimiz iskonto oranının belirlenmesinin detaylarına gireceğiz ve buradaki "belirsizliklere" odaklanacağız.

Soru basitçe şöyledir: Herhangi bir sosyal riskin nakit akışında doğuracağı sonuç, yani riskin oranı ve buna bağlı olarak da iskonto oranı nasıl belirlenebilir? Bu konuyla ilgili olarak yatırım uzmanları arasında bir uzlaşma olduğu söylenemez. Zira herhangi bir sosyal meselenin yatırımcıya yükleyeceği finansal risk, o sosyal meselenin parasal cinsten ölçülmüş toplumsal maliyeti ile yakından ilgilidir ve sorun şuradadır ki bazı sosyal meselelerin parasal karşılığının bulunması neredeyse imkânsızdır:

> Analizcilerin bu türden modeller kurmaya kalkıştıklarında karşılaştıkları bir sorun, çoğu çevresel ve sosyal maliyetin çoğunlukla tanımlanamaz veya sayısallaştırılamaz oluşudur ki bu pratikte makul bir doğruluktaki bir modelin kurulmasını dahi imkânsız hâle getirmektedir... Konuya ilişkin düzenleyici veya piyasaya dayalı bir mekanizma ortaya konduğunda, çevresel ve sosyal maliyetlerin modellerin içerisine yedirilmesi daha kolay hâle gelecektir. İşgücünde çeşitlilik veya çocuk emeği kullanımı gibi sayısal maliyetlerin mevcut olmadığı "sosyal" meselelerde, analizci, etkinin model içerisindeki nasıl uygulamaya konulacağı konusunda bireysel olarak karar vermek durumundadır (Hudson, 2006: 84).

"Düzenleyici veya piyasaya dayalı bir mekanizma"nın yokluğunda *ROBECOSAM* da, iskonto değeri olarak, yatırım uzmanları arasında genel kabul gördüğünü belirttiğimiz *WACC* değerini kullanmayı tercih eder, fakat aynı zamanda sosyal ve çevresel risk unsurlarının bu değeri etkileyebileceğinden bahseder. *ROBECOSAM*, bu konuyla ilgili olarak akademik nitelikteki çeşitli araştırmadan yararlanarak şirketlerin sürdürülebilirlik performanslarının *WACC* ve *RIOC* değerleri üzerindeki etkisini gösteren bir tür etki aralığı dizisi oluşturduğunu belirler ve meseleyi bir uzmanlık alanı olarak sınırlar (SAM, 2010: 15). Dünyanın önde gelen finansal hizmet sağlayıcı şirketlerinden bir olan *UBS*'nin yatırım

araştırmaları serisinden çıkan bir rapor ise bu konuda daha ilgi çekici bir yaklaşıma sahiptir. Rapora göre sosyal ve ekolojik meselelerin ölçülebilirlikle ilgili sorunları, matematiksel modellerin önüne temel bir sorun çıkarır ve bu noktada sabitleyici bir kıstas bulmak zordur. Bu noktada rapor, her duruma göre farklı bir iskonto oranı kullanılmasını önerir. Her durumun özgünlüğünü anlamak için olayla ilgili paydaşların (*stakeholders*) –toplumsal veya kurumsal aktör olarak da okuyabilirsiniz– gerekli mali yükümlülük yerine getirildiğinde ve getirilmediğinde karşılaşacakları fayda ve zararları gösteren bir tür "paydaş denge bilançosu" (*stakeholder balance sheet*) hazırlanmasını ve yükümlülüklerin bu bilançodan hareketle dağıtılmasını önerir (Hudson, 2005: 35). Bu noktada "paydaş dengesi" üzerine söylenenler dikkat çekicidir, zira iskonto oranı ile ilgili tartışmanın buraya kadar yapılmaya çalışılan teknik –ve sıkıcı– içeriğinin politik doğasını ortaya koyar:

> Ekonomik ajanlar arasındaki güç dengesi makul bir şekilde eşit ise, olaydan etkilenen bir veya daha fazla paydaş dengeyi yeniden oluşturabilirler. Ajanlar arasında ölçek, gizli anlaşma yapabilme, bilgiye ulaşım, kaynaklara erişim veya ihtiyacın acilliği gibi hususlara bağlı asimetrilerin olması durumunda, daha güçlü olan ajan, negatif dışsallıkları diğerlerinin üzerine yükleyecek bir pozisyonda olabilir. Negatif bir dışsallığın yaratılması potansiyel bir sorumluluk yaratır ve olaya dâhil olanlar arasındaki güç dengesi değişirse, bu, meselenin kristalize olmasına yol açar (13).

Ekonomik aktörler arasındaki güç dengesizliği sonucu oluşacak eşitsiz dışsallık paylaşımı, herhangi bir hukuki veya idari anlamda düzenleyici çerçevenin veya şirket etiğinin olmadığı durumlarda etkili olacaktır. Fakat yine de bunun bir sorumluluk haline gelmesi aktörlerden bazılarının güç dengesi içerisindeki pozisyonlarının değişmesine bağlıdır. Meselenin kristalize olması, yani negatif dışsallıklardan etkilenen aktörlerin potansiyel sorumluluğu aktüel sorumluluğa çevirebilme yeteneklerinin artması, şirket kurumsal sorumluluğunun müdahil olması gereken momente, yani riskin maddi olarak ortaya çıktığı âna işaret eder. Zira kurumsal sorumluluk "şirket içerisindeki –yöneticiler, mal sahipleri, tedarikçiler, işgücü, tüketiciler ve kamu sektörü gibi– paydaşların ve şirketin sosyal, çevresel, etik ve ekonomik meselelerle ilgili eylemlerinden bir şekilde etkilenen herkesin çıkar çatışmasının yönetilmesidir" (12). Meselenin bir tür endüstriyel ilişkiler alanına taşınmasıyla birlikte, bu alanın aktörlerinin farklı ve çatışan çıkarlarının nasıl yönetileceği esas mesele haline gelir.

Bu bağlama referansla belirtmek gerekirse, sosyal risk objektif bir şey değildir. Herhangi bir sosyal mesele risk haritasının içerisindeki aktörlerin süzgecinden geçebildiği oranda –gerek şirketler gerekse yatırımcılar açısından– "yönetilmesi gereken" mevzular çıtasını atlar "gerçek" bir sosyal risk konusu haline gelir. Yukarıda bahsi geçen bir kavramsallaştırma üzerinden ifade etmek gerekirse, "maddilik" eşiğini atlar. Bu aşamanın öncesinde sosyal risk zaten yoktur.

Dolayısıyla aslında bir sosyal risk kategorisinin herhangi bir şekilde ölçüme tabi tutulması maddi anlamda bir nesnelliğe değil, –son kertede– sosyal güç dengelerinin nesnelliğine işaret eder. Kabaca şöyle anlatalım: Eğer –örneğin– çocuk emeği kullanımı ile ilgili olarak tüketiciler arasında çok geniş bir mutabakat yaratılabilmişse ve bu mutabakat çocuk emeği kullanıldığından şüphe edilen ürünlerin boykot edilmesi yönünde güçlü bir aktivasyon da taşıyorsa, bu sektördeki şirketlere yapılan yatırım yüksek bir risk taşıyacaktır ki bu da burada bahsi geçen iskonto oranının yükseleceği anlamına gelecektir. Bu konuyla ilgili olarak tüketici mutabakatı ve aktivasyonu yüzdesi düştükçe iskonto oranı daha optimum seviyelere gelecektir. Özellikle sürdürülebilirliğin ekolojik boyutları ile ilgili olarak eko-teknolojilerin veya düzenlemelerin, şirketin nakit akışına ne kadar katkı sağlayabileceği ve bunun şirketin sürdürülebilirlik riskini ne ölçüde etkileyeceği yönünde hesaplamalar yapılabilir, yapılıyor da. Fakat ne kadar hesaplanırsa hesaplansın, sosyal riskin doğası hakkındaki temel durum değişmez: Eğer herhangi bir sosyal aktör, şirketin yatırım yaptığı konu ile ilgili olarak maddilik eşiğini aşan bir ilgi ve/veya çıkara sahip değilse o risk yoklukla malûl durumda olabilecektir. Sosyal risk, sosyal aktörlerin belirsizliği gündeme taşıyabilme kapasiteleri ile doğrudan bağlantılıdır ve –aktörlerin güç dengelerine bağlı olması hasebiyle– özünde politiktir. Dolayısıyla denebilir ki iskonto oranı, politik ve toplumsal güç ilişkilerinin sayısal temsilinden ibarettir.

Sonuç: Hukuktan risk yönetimine

> Hiçbir şey kendiliğinden risk değildir; gerçeklikte risk diye bir şey yoktur. Fakat öte yandan herhangi bir şey bir risk olabilir; her şey tehlikenin nasıl analiz edildiğine ve olayın ne şekilde dikkate aldığına bağlıdır (Ewald, 1990: 199).

François Ewald'ın ilgili literatürde klasikleşmiş bu belirlemesi, riskin inşa edilen bir kategori olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Risk, bilgi inşa eder. Belirsizliği ve belirsizliğe karşı yapılması gerekenin biçimlendirilmesi ile ilgili bir nosyon olan risk, bilişsel teknolojiler üzerinden, belirsizlikle yüklü süreçlerin tarif edilebilen, hesaplanabilen ve bunlara bağlı olarak da yönetilebilen süreçlere çevrilmesi sonucu bir kategori olarak ortaya çıkar. Bir yönetsel kategori olarak risk, olay ve şeylerin üzerinde belirli bir "hakikat rejimini" (*regime of truth*) uygular ve bunu çeşitli bilgi biçimleri ve teknolojiler üzerinden gerçekleştirir.[13] Bu anlamda, riskin doğası ile ilgili soru "Risk nedir?" değildir. Önemli olan riskin nasıl ve hangi somut bilgi biçimleri ve teknolojiler tarafından bilinir kılındığının anlaşılabilmesidir:

13 Risk kategorisinin bir yönetim mantığı olarak kullanılması ile ilgili olarak bkz. Dean, 1999; O'Malley, 2004.

> Riskle ilgili olarak önemli olan riskin kendisi değil, istatistik, sosyoloji, epidemiyoloji, işletme ve muhasebe gibi onu düşünülebilir kılan bilgi formlarıdır; ihtimallerin hesabından mülakata kadar onu keşfeden tekniklerdir; risk gözetimi, durum yönetimi, sosyal güvenlik ve durumsal suç önleme gibi onu yönetmeye çalışan teknolojilerdir; refah devletini hayal edenlerden ihtiyatlı birey ve topluluklardan müteşekkil bir ileri liberal toplumu tasavvur edenlere kadar uzanan ve onu harekete geçiren politik rasyonalite ve programlardır (Dean, 2001: 178).

Dolayısıyla sermaye birikim süreçleri içerisinde ortaya çıkan sosyal ve çevresel "dışsallıkların" sosyal risk kategorisi altında "çerçevelenmeleri", emek ve çevresel meselelere dair yeni bir yönetim paradigması olarak ele alınmalıdır. Küresel şirketlerin sosyal, etik ve çevresel alanlardaki ihlallerinin uluslararası ve/veya küresel düzeyde hukuksal ve sözleşmelere dayalı mekanizmalar üzerinden ele alınması 1970'lerden itibaren gündemdedir. Kapitalizmin küresel olarak kendisini yeniden dizayn ettiği 1980'ler ve 1990'ların başlarında bu talepler sermeye tarafından görmezden gelinirken, 1990'ların sonlarından, fakat özellikle 2000'lerden itibaren bir "iş fırsatı" (*business opportunity*) olarak görülmeye başlamış ve risk yönetimi paradigması altında ele alınır olmuştur (bkz. Bekmen, 2016: 99-132). Bu nedenle, yukarıda ele aldığımız sürece –Callon'un tabiriyle– çerçeveleme demek son derece anlamlıdır. Zira burada söz konusu olan, sermaye birikim süreçleri içerisinde ortaya çıkan sosyal ve ekolojik sorunların gizlenmesine, örtülmesine, bastırılmasına yönelik düzenlemeler değildir. Söz konusu olan, ulus-devletlerin hukuki ve idari mekanizmaları üzerinden biçimlendirilen ve yönetilen "ihlallerin", bugün "dışsallık" paradigması altında, farklı uzmanlık bilgileri doğrultusunda yeniden çerçevelenmesi ve yönetime tabi tutulmasıdır.

Meselenin "her ikisinin de neticede bir yönetim oldukları" nokta-i nazarından hareketle ele alınması da yanıltıcı olacaktır. Zira sosyal, etik ve çevresel olanın hukuki ve idari mekanizmalar üzerinden biçimlendirilmesi örgütlü emeği ve diğer toplumsal güçleri –öyle ya da böyle– sürecin içine sokarken; bugün için yeni düzenlemeler ve çerçevelemeler büyük oranda şirketlerin yönetsel yapıları içerisinde veya burada bir örneğini ele aldığımız yeni epistemik cemaatlerin ortaya koyduğu yeni yönetim teknolojileri üzerinden, bir büro faaliyeti olarak gerçekleşir.

KAYNAKÇA

AccountAbility (2006), "The Materiality Report", http://www.mas-business.com/docs/AA1000%20Materiality%20Report.pdf

Aglietta M. ve A. Rebérioux (2005) *Corporate Governance Adrift: A Critique of Shareholder Value*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham.

Barry, Andrew, Thomas Osborne vd. der. (1996) *Foucault and Political Reason*, University of Chicago Press, Chicago.

Bekmen, A. (2011) "Yönetsel Bir Alanın İnşası: Sosyal Sorumlu Yatırımcılık ve Sürdürülebilirlik Endeksleri", *Toplum ve Bilim*, 122: 162-193.

Bekmen, A. (2016) *Sermayenin Etik İnşası*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Bignon, V., Y. Biondi vd. (2009) "An Economic Analysis of Fair Value", *Cournot Center for Economic Studies*.

Callon, M. (1998) "The Embeddedness of Economic Markets in Economics" Callon M. (der.) *The Laws of the Market* içinde, Blackwell, Oxford, 1-57.

Dean, Mitchell (1999) "Risk, Calculable and Incalculable" Deborah Lupton (der.) *Risk and Sociocultural Theory* içinde, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 131-159.

Dejean, F. vd. (2004) "Measuring the Unmeasured: An Istitutional Entrepreneur Strategy in an Emerging Industry", *Human Relations*, 57(6): 741-764.

Ewald, F. (1990) "Norms, Discipline and the Law", *Representations*, 30: 138-161.

FASB [*The Financial Accounting Standards Board*] (2006) *Statement of Financial Accounting Standards No. 157: Fair Value Measurment*, http://www.fasb.org/cs/BlobServer?blobkey=id&blobwhere=1175823288587&blobheader=application/pdf&blobcol=urldata&blobtable=MungoBlobs

Finch, N. (2004) *International Rating Agencies and Sustainability*, MGSM, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=658082

Finch, N. (2015) "A Framework for Understanding the Acceptability of Rating Agency Methodologies" Finch N. (der) *Emerging Markets and Sovereign Risk* içinde, Palgrave Macmillan, Londra.

Forstater, M., S. Zadek vd. (2006) *The Materiality Report: Aligning Strategy, Performance and Reporting*, AccountAbility, Londra.

Frederick, William C. (1994) "From CSR1 to CSR2: The Maturing of Business-and-Society Thought", *Business and Society*, 33(2): 150-164.

GRI (2016) *Defining What Matters*, https://www.globalreporting.org/resourcelibrary/GRI-Defining-Materiality2016.pdf

GSIA [*Global Sustainable Investment Alliance*] (2016) *Global Sustainable Investment Review*, http://www.gsi-alliance.org/wp-content/uploads/2017/03/GSIR_Review2016.F.pdf

Hudson, J. (2005) *Why Try to Quantify the Unquantifiable?*, UBS Investment Research, Q-Series: Corporate Social Responsibilities, Londra.

Hudson, J. (2006) *The Social Responsibility of the Investment Profession*, The Research Foundation of the CFA Institute, Charlottesville.

Ireland, P. ve R. G. Pillay (2009) "Corporate Social Responsibility in a Neoliberal Age" P. Utting ve J. Marquez (der.) *Corporate Social Responsibility and Regulatory Governance: Towards Inclusive Development?* içinde, United Nations Research Institute for Social Development, 77-104.

Kytle, B. ve Ruggie, J. G. (2005) *Corporate Social Responsibility as Risk Management*, Corporate Social Responsibility Initiaitve.

Lazonick, W. ve O'Sullivan, M. (2000) "Maximizing shareholder value: a new ideology for corporate governance", *Economy and Society*, 29(1): 13-35.

Lev, B. (2001) *Intangibles*, The Brookings Institution, Washington.

O'Malley, P. (2004) *Risk, Uncertainty and Government*, The GlassHouse Press, Londra.

Osborne, T. (2004) "Capitalism Accountability and Ethical Discourse", http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.197.293&rep=rep1&type=pdf.

Power, M. (2003) "Risk Management and Responsible Organization" Richard Ericson ve Aaron Doyle (der.) *Risk and Morality* içinde, University of Toronto Press, AaronDoyle, Toronto.

Power, M. (2004) *The Risk Management of Everything*, Demos, Londra.

ROBECOSAM (2017) "Measuring Intangibles: Robecosam's Corporate Sustainability Assessment Methodology", https://www.robecosam.com/media/c/2/f/c2fb51336d88cfe5d5cba-1241da83d26_measuring-intangibles-csa-methodology_tcm1016-14370.pdf

ROBECOSAM (2018) "MSA Methodology Guidebook", https://www.robecosam.com/media/f/0/6/f06e6a02fa61394a5f067db1fdffd3cd_methodology-guidebook-external-msa-2018-web_tcm1016-14371.pdf

SAM (2010) "The Sustainability Yearbook 2010", https://pwcspain.typepad.com/files/anuario-de-sostenibilidad2010.pdf

Shamir, R. (2008) "The age of Responsibilization: On Market-embedded Morality", *Economy and Society*, 37(1): 1-19.

Sum, Ngai-Ling (2009) "Articulation of 'New Constitutionalism' with 'New Ethicalism': Wal-Martization and CSR-ization in Developing Countries" Peter Utting (der.) *Corporate Social Responsibility and Regulatory Governence: Towards Inclusive Development?*, Palgrave, Londra.

Utting, P. (2005) "Corporate Responsibility and the Movement of Business", *Development in Practice*, 15(3-4): 375-388.

Zadek, S. (2001) *The Civil Corporation: The New Economy of Corporate Citizenship*, Earthscan Publications Ltd, Londra.

Zadek, S. ve Merme, M. (2003) *Redefining Materiality: Practice and Public Policy for Effective Corporate Reporting*, AccountAbility, Londra.

Zyla, M. L. (2010) *Fair Value Measurments*, John Wiley & Sons.

Evrensel muhakeme vs. emperyal müdahale: "Adaletin tecellisi" namına Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne *coup d'etat*

*Ozan Değer**

Özet: Uluslararası Ceza Mahkemesi (UCM) savcısının, Statü'nün kendisine tanıdığı re'sen icra yetkisi (*propruo motu*) uyarınca, taraf devlet Afganistan'daki uluslararası suçları soruşturmak için harekete geçeceğini ve soruşturma kapsamındaki suç isnatlarının ABD askerî personelini ve CIA mensuplarını da kapsayacağını ilan etmesiyle insan haklarına dayalı uluslararası adalet mefhumu hedefe yerleştirilmiştir. Savcının, –kimi özel şartlara bağlı olarak– soruşturma başlatabilmesi için katettiği yol boyunca önüne aşılması güç engeller çıkaran, sürecin gitgide ciddileşmesiyle açıklamalarını, ültimatomlarını ve tehditlerini artıran ABD, mahkemenin dosyayı düşürmesi için düşmanca bir tutum sergileyip sistematik bir saldırganlık politikası izlemiştir. Bağımsız ve tarafsız bir uluslararası yargı mefhumuna cepheden karşı olduğunu her fırsatta dillendiren ABD, egemenliğinin üzerinde muhakemeye dayalı herhangi bir otorite tanımadığını vurgulayarak UCM'yi "yok edilmesi gereken bir eşkıya kurum" olarak nitelendirip uluslararası adalet sistemine hukukdışılık (*outlawry*) atfetmiştir. Statü uyarınca savcının re'sen icra yetkiyle donatılmasının kimi adli filtrelere tabi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu filtrelerin hayata geçirilmesi için süreci âdeta bir "darbe mekaniği"ne dönüştüren ABD, uyguladığı baskı, şantaj ve şiddet ile mahkemenin Afganistan'da bir soruşturma başlatmasını tüm dünyanın şahitliğinde engellemiştir. Bu mütecaviz ve agresif tutum, uluslararası yargıya açık ve doğrudan bir müdahaledir: Evrensel muhakemeye yönelik bir *coup d'etat* olarak mahkûm edilmesi gereken bu süreç ve karar *momenti*, emperyal egemenliğin, uluslararası insan hakları hukukuna ve cezasızlıkla mücadeleye doğrulttuğu bir imha silahı olarak tarihe geçmelidir.

Anahtar sözcükler: Uluslararası Ceza Mahkemesi, savcı, re'sen icra yetkisi (*propruo motu*), Afganistan'ın "durum"u, *coup d'etat imperial.*

(*) Dr., İnsan Hakları Okulu. Çalışmanın araştırma ve yazım sürecinde değerli görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Mithat Sancar'a, Dr. Boran Ali Mercan'a, Ar. Gör. Işıl Kurnaz'a ve lisansüstü çalışmalarını sürdüren Mülkiye'den öğrencim Zehra Yıldız'a teşekkürü borç bilirim.

Giriş

"Günümüz dünyasında egemenlik insanlığın barış ve güvenliğine karşı işlenen suçları örtbas etmek için öne sürülemez" (Graefart, 1990: 79). Bu motto, "insanlığın barış ve güvenliği" ifadesinin tartışmalı, müphem içeriğine rağmen, ilkesel ve kuramsal olarak insan haklarına dayalı normlar hiyerarşisini esas alan kapsamlı ve tutarlı bir hukuk düzenine olan inancın göstergesidir. Bir başka deyişle insan hakları tüm hukuk sistemlerinin geçerlilik ve meşruiyet dayanağı olarak değerlendirildiğinde klasik egemenliğe içkin "serbest yasal ortam", bir "ortak yasal alan" eliyle bertaraf edilebilecektir (Köchler, 2009: 28). Sözü edilen yasal alan ise egemen bağışıklığın yürürlükten kalktığı, dolayısıyla yeryüzü ekseninde tüm hukuk sistemlerinde ortak olan veya onları yatay kesen pozitif, aykırılığın değil, haksızlığın iptaline yoğunlaşan, siyasal varlığın bekasına odaklı saf cezalandırıcı bir araç, mekanizma veya teknik olmaktan ziyade seferber edilen kötücül edimleri hedef alan bir "ceza adaleti mefhumu ve uygulaması" uyarınca dünya üzerindeki herkesin belli başlı suçlardan yargılandığı bir kavrayışın devreye girmesi halinde mümkün kılınacaktır.

Bunun önemli ve *atipik* örneği, uluslararası ceza adaleti sistemidir: Kamu otoritesinin "tanım gereği" muaf olduğu cezalandırmanın menziline hızla girmesi ile somutlaşan, modern egemenliğin en güç kalelerini sarsan, en ağır insan hakları ihlallerinin engellenmesi veya kovuşturulup yargılanmasına hasrolunan *uluslararası ceza hukuku*. Uluslararası ceza adaletini küresel çapta işleyen, daha eşit, evrensel, istikrarlı ve daimi bir yapıya kavuşturma iradesi ve girişimi ise Uluslararası Ceza Mahkemesi'yle (UCM) hayat bulmuştur. "Galiplerin adaleti"ni (*victors' justice*) yansıttıkları iddiasıyla son derece ağır eleştirilere maruz bırakılan Nürnberg ve Tokyo Uluslararası Askerî Mahkemeleri ile Eski Yugoslavya için Uluslararası Ceza Mahkemesi (EYUCM) ve Ruanda için Uluslararası Ceza Mahkemesi (RUCM) gibi *ad hoc* mahkemelerin sınırlı yetki ve kaynakları, daimi bir uluslararası ceza mahkemesi kurulması irade ve girişimini hem biçimlendirmiş hem de hızlandırmıştır. Herhangi bir uluslararası örgüt kararıyla değil, bizatihi devletlerarası antlaşmayla oluşturulan, dolayısıyla Yugoslavya ve Ruanda deneyimlerinde yöneltilen "BM'nin uluslararası ceza yargısını siyasallaştırdığı" yönündeki eleştirilerden azade kılınan mahkeme statüsü, meşruiyet açısından o âna kadarki en güçlü kurumsallaşmadır.

Devletlerarası güç siyasetinin çıkarageldiği her türlü engele ve mahkemenin yargılama yetkisi dahilindeki uluslararası suçların "tarihsel olarak ulus-devletle iç içe geçmiş, hukuksal olarak da yeni dünya düzeninde arkaik bir modele dönüşmekte olan egemen devletlerle bağlantılı olarak suç sayılmış" olmalarına rağmen (Alpkaya, 2002: 8) bu mahkemenin, 1) BM'nin kuruluşundan bu yana geleneksel devlet egemenliği üzerinde uzun vadede daha fazla etki yapabilecek bir kurumun inşa edilmemiş olması (ki bu uluslararası hukukun dönüşümü ve

gelişimi açısından son derece kritik bir vakadır), 2) belli başlı uluslararası suçların işlenmesi halinde ceza dokunulmazlığının olmadığını göstermek için siyasi olarak dünya çapında ilk ciddi adım olması ve 3) ulusal sınırları aşan ve farklı hukuk kültürleri için uygulanabilir bir statü geliştirilmesi bakımından küresel ve evrensel olarak kabul edilebilir ilke ve kurallar geliştirmek hususunda bir yükümlülük yaratması, uluslararası ceza adaleti sisteminin hem kuramsal hem de pratik olarak belkemiğini oluşturduğunun alâmetifarikasıdır (Eser, 2007a: 4-5).

Bir başka ifadeyle UCM'nin şu iki konuda uluslararası ceza adaletinin eşitlikçi yanını öne çıkardığı tartışılmazdır: 1) Statü'nün birçok ülkenin desteğiyle yürürlüğe girmiş ve Statü'yü onaylayan devlet sayısının artıyor olması,[1] 2) Statü ile birlikte kökleri eskilere dayanan ve çok sayıda uluslararası ceza hukuku kavramının geliştirilmesine sebebiyet veren "cezasızlık kültürü"nden bir adım daha uzaklaştırmasıdır. Bundan böyle özerk bir disiplin olarak uluslararası ceza hukukundan bahsetmek mümkündür ve dolayısıyla ceza adaletinin salınımlı niteliğine dayalı analizler esasen UCM üzerinden geliştirilip tartışılacaktır. O halde uluslararası ceza adaleti sisteminin *eo ipso* salınımına dayalı olarak kâh etkililik kâh eşitlik ekseninde ciddi insan hakları ihlallerinden kaynaklı cezasızlığı önleme temelinde yükselen bir adalet istenci ve istemine yaslandığı aşikârdır. Dolayısıyla hedeflenen cezasızlık mefhumunun muhtevası, "bir yandan mağdurlara adalet sağlarken öte yandan yeni ihlallerin gerçekleşmesini engelleyecek bir caydırıcı etki doğuracak ve nihayet adalet sistemine kamu güvenliğinin sağlanması ve hukukun üstünlüğünün onaylanması anlamını [taşıyacak]... ilk bakışta geçmişe yönelik olan ve pozitif nitelik taşıyan bir yükümlülük, negatif ve geleceğe yönelik sonuçlar da doğura[caktır]" (Altıparmak, 2016: 2).

Ancak bu somut gelişmelerin, soyut ilkelerin ve hak zeminindeki temennilerin test edildiği bir *vaka* sözü edilen görece olumlu sürece âdeta bir tırpan sallayarak uluslararası ceza adaleti sisteminin kötürüm kalması ya da hayatını kaybetmesi için özel bir çaba sarf etmiştir/etmektedir. UCM savcısının, Statü'nün kendisine tanıdığı re'sen icra yetkisi (*propruo motu*) uyarınca, taraf devlet Afganistan'daki hak ihlallerini soruşturmak için harekete geçeceğini ve soruşturma kapsamındaki suç isnatlarının ABD askerî personelini ve CIA mensuplarını da kapsayacağını ilan etmesiyle insan haklarına dayalı uluslararası adalet mefhumu hedefe yerleştirilmiştir. Savcının, –kimi özel şartlara bağlı olarak– soruşturma başlatabilmesi için katettiği yol boyunca önüne aşılması güç engeller çıkaran, sürecin gitgide ciddileşmesiyle açıklamalarını, ültimatomlarını ve tehditlerini artıran ABD, mahkemenin dosyayı düşürmesi için düşmanca tutum sergileyip manici bir sistematik saldırganlık politikası izlemiştir. Bağımsız ve tarafsız bir uluslararası yargı mefhumuna cepheden karşı olduğunu her fırsatta dil-

1 Bununla birlikte Burundi, Güney Afrika, Namibia, Gambia, Filipinler, Rusya gibi kimi devletlerin Statü'den ayrılma iradesi gösterdikleri, bu konuda ya deklarasyon yayımladıkları ya da resmî süreç işlettikleri vurgulanmalıdır.

lendiren ABD, egemenliğinin üzerinde muhakemeye dayalı herhangi bir otorite tanımadığını vurgulayarak UCM'yi "yok edilmesi gereken bir eşkıya kurum" olarak nitelendirip uluslararası adalet sistemine hukukdışılık (*outlawry*) atfetmiştir. Statü uyarınca savcının re'sen yetkiyle donatılmasının kimi adli filtrelere tabi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu filtrelerin hayata geçirilmesi için süreci âdeta bir "darbe mekaniği"ne dönüştüren ABD, uyguladığı baskı, şantaj ve şiddet ile mahkemenin Afganistan'da bir soruşturma başlatmasını tüm dünyanın şahitliğinde engellemiştir. Bu mütecaviz ve agresif tutum, uluslararası yargıya açık ve doğrudan bir müdahaledir: Evrensel muhakemeye yönelik bir *coup d'etat* olarak mahkûm edilmesi gereken süreç ve karar *momenti*, emperyal egemenliğin, uluslararası insan hakları hukukuna ve cezasızlıkla mücadeleye doğrulttuğu bir imha silahı olarak tarihe geçmelidir!

Karmaşık yargı yetkisinin esasları ve sınırları

UCM, "bireysel cezai sorumluluk ilkesi"ne dayalı olarak 18 yaşını doldurmuş gerçek kişiler üzerinde (md. 25 ve 26) ulusal ceza yargılama yetkisini "tamamlayıcı (md. 1)" niteliği haiz bir yargı yetkisine sahiptir. Egemenlik ilkesine öncelik veren ikincil konumdaki tamamlayıcılık (*complementarity*) niteliğinin Statü çerçevesince iki istisnası bulunur: 1) Ulusal mercilerin yargılama konusunda isteksiz olmaları (*unwilling*) veya 2) muktedir olmamaları (*unable*) (md. 17/1). Bir başka ifadeyle, sorumluluğu gizleme amacı taşımayan, makul olmayan gecikmenin gerçekleşmediği ve yargı önüne getirme amacı taşıyan etkin kovuşturmalar, UCM'nin yargı yetkisini ortadan kaldıracaktır (md. 17/2-a-b-c).[2] Daha önceki uluslararası ceza mahkemeleriyle kıyaslandığında, bu özelliğin, egemenlik ile insan hakları/cezasızlık; bir başka ifadeyle devletlerin bağımsızlıklarını koruması ihtiyacı ile ulus(al)üstü muhakeme teşkilatı arasında kurulması istenen veya kurulmaya zorlanan bir dengeye tekabül ettiği iddia edilebilir. Zira Nürnberg ve Tokyo mahkemelerinin ilgili ulusal ceza mercileri karşısında *tam* bir yetki üstünlüğüne sahip olduğu hatırlandığında, UCM bu konuda sınırlı yetkilere sahiptir. Her iki mahkeme de yargı yetkilerini genellikle vatandaşlarının yargılanması söz konusu olan ülkeler içerisinde icra etmişler ve dolayısıyla sanıklara ve muhtemel suç delillerine kural olarak doğrudan ulaşabilmişlerdir. Bu nedenle adı geçen mahkemeler için uluslararası ceza hukukunun ulusal mahkemelerce uygulanıp yerine getirilmesi modeli olan "dolaylı icra modeli"nin (*indirect enforcement model*) yerine "doğrudan icra modeli" (*direct enforcement model*) kavramı kullanılmıştır (Bassiouni, 1980: 107). Yugoslavya ve Ruanda mahkemelerinin yetkileri ise Nürnberg ve Tokyo kadar geniş olmasa da ulusal mahkemelerden üstün olup derdest davaların kendilerine devredilmesini talep et-

2 Ki birçok devlet, UCM Statüsü'nden sonra ulusal mevzuatlarını Statü'ye uyumlu hale getirmişlerdir.

meye muktedir kılınmışlardır. Ancak bu *ad hoc* mahkemeler davaya açıkça "el koymadığı" müddetçe ulusal mahkemelerin *yarışan* yetkileri devam eder; dolayısıyla bu iki uluslararası mahkemenin ulusal mahkemelere münhasır bir üstünlüğünden söz etmek son kertede mümkün değildir.

UCM'nin hayata geçmesi aşamasında ise en büyük sorun yaratan konu, sözü edilen "yargı egemenliği" meselesidir (Sunay, 2007: 280). Uzun tartışmalar sonrasında sihirli "tamamlayıcılık" ilkesinin kabulüyle çıkarsanabilecek esaslar kısaca şöyle özetlenebilir: 1) Yetkili bir ulusal devlet, bir uluslararası suç hakkında ceza kovuşturması yaptığı sürece veya yargılama sonucunda hüküm verdiği takdirde UCM tarafından kovuşturma gerçekleştirilemez (md. 17/2, md. 20/3); 2) ancak, etkili bir yargılama gerçekleştirmeksizin mükerrer yargılama yasağına dayanarak (*ne bis in idem* - md. 20) sanığın beraatı adına kanunu dolanarak göstermelik bir kovuşturma ve/veya yargılamanın tespiti, UCM yargı yetkisini devreye sokabilecektir (md. 17/2); 3) ulusal ve uluslararası ceza yargısı arasında çıkabilecek bir yetki çatışması halinde ise "yetki konusunda karar verme yetkisi"nin (*kompetenz-kompetenz*) kimde olacağı konusu önemlidir: Ulusal yetki tanınırsa istismarın, uluslararası yetki tanınırsa egemenlik sorunsalının doğma ihtimali bu konunun temelidir. Ancak isteksizlik durumunda UCM'nin yetki sahibi olması gerektiği Statü'ye göre açıktır. Bu nedenle böylesi bir durumda üstünlüğün uluslararası yargıda olduğu kabul edilmelidir; 4) ayrıca her ne gerekçeyle olursa olsun uluslararası yargı yetkisinin tanınması, ulusal devletlerin UCM ile işbirliği yükümlülüğünü beraberinde getirir (md. 86). Dolayısıyla sanığı mükerrer yargılamadan kaçırmak amacıyla göstermelik bir kovuşturma gerçekleştirdiği tespit edilen devletin *de* işbirliği yükümlülüğü bakidir.

Yargı yetkisin kullanılmasına dair ise kimi önkoşullar bulunur. Her ne kadar uluslararası suçlar söz konusu olduğunda otomatik olarak evrensel yargı yetkisi ilkesi akla gelse de UCM, herhangi bir yerde herhangi bir kişi tarafından işlenmiş her fiili yargılama yetkisi ile donatılmamıştır.[3] Mahkemenin devreye girmesi için belirli bağlantı noktalarının varlığı şarttır. Statü'ye göre yargı yetkisinin doğması için suç teşkil ettiği iddia edilen fiilin 1) (mülkilik ilkesinden mülhem) Statü'ye taraf bir devletin ülkesi üzerinde (md. 12/2-a), ya da 2) (şahsilik ilkesinden mülhem) Statü'ye taraf bir devletin vatandaşı tarafından işlenmiş olması gerekir (md. 12/2-b). Söz konusu fiil bir deniz ya da hava aracının içerisinde işlenmişse bu aracın tescil edildiği devlet Statü'ye taraf olmalıdır (12/2-a). Bunların dışındaki bir diğer olasılık ise taraf olmayan bir devletin *suç konusu bir olayla ilgili* mahkeme yetkisini kabul etmesidir (md. 12/3). Bu bağlantı noktalarının kurulamadığı vakalar için Statü'nün devreye girmesi mümkün değildir.

UCM, 1) statünün yürürlüğe girdiği ve 2) bir devletin Statü'ye taraf olduğu

3 Bu bakımdan "küresel yargı, evrensel yargı ya da ulusüstü yargı" olarak nitelendirilebilen UCM, esasen evrensel yargı yetkisine sahip değildir. Bu tip adlandırmalar genellikle ya metafor ya da küresel adalet istencinin göstergeleri olarak değerlendirilmelidir.

tarihten önce işlendiği iddia edilen suçlar hakkında yargı yetkisine sahip değildir (md. 11). Kanunsuz suç ve ceza olmaz/suç ve cezaların geriye yürümezliği (*nullum crimen sine lege*) ilkesine dayalı hükümlerle mahkeme, daha önceki mahkemelerin meşruiyetlerine gölge düşürdüğü iddia edilen geriye yürürlülük ve/veya olağanüstü yargılama/*ex post facto*[4] adaletin yerine ceza hukukunun evrensel ilkelerine yer vermiştir. Nitekim "Ceza Hukukunun Genel İlkeleri" başlığı altındaki düzenlemelerde hiç kimsenin işlendiği sırada mahkemenin yargı yetkisine giren bir suç oluşturmayan fiilden dolayı bu Statü'ye göre cezai sorumluluk altında olmayacağı düzenlenmiştir (md. 22). Bunun istisnası, yukarıda sözü edildiği üzere, taraf olmayan bir devletin *suç konusu bir olayla ilgili* mahkeme yetkisini kabul etmesidir (md. 12/3). Statü'nün yürürlüğe girmesinden sonra kurulan bir devletin kuruluş tarihinden önce meydana gelen olaylar bakımından böyle bir yetkiyi tanıma beyanında bulunup bulunamayacağı ise net değildir.

"Yargı Yetkisi, Kabul Edilebilirlik ve Uygulanacak Hukuk" kavramlarıyla ifade bulan Statü'nün ikinci bölümü dahilindeki uluslararası ceza yargısı, 1) belli suçların listesi ve 2) usulle ilgili bazı önkoşulların yerine getirilmesinden oluşan *karma* yapıdan meydana gelir (Schabas, 2004: 147 vd.). Buna göre Statü, yetki alanı kapsamındaki *bütün* uluslararası suçları kovuşturma iddiası taşımaz. Yetki alanı içerisindeki suçlar ve suçlular arasında ayrım yapmamakla yükümlü ulusal ceza mahkemelerinin aksine UCM, büyük/ciddi/ağır/vahim suçları ve suçluları kovuşturmak üzere kurulmuş bir mekanizmadır (Alpkaya, 2017: 14). Bu kapsamda Statü'nün 1. maddesi, "Mahkeme... uluslararası toplumu bir bütün olarak ilgilendiren en ciddi suçları [*most serious crimes of international concern*] işleyen kişiler üzerinde yargı yetkisine sahiptir..." ifadesiyle söz konusu sınırlandırmayı en baştan koymuştur. Bu sınırlamaya dayalı olarak Statü'nün 5. maddesi uyarınca suç tipleri tüketici bir biçimde sayılmıştır: Soykırım suçu, insanlığa karşı suçlar, savaş suçları ve saldırı suçu.[5] Bunun yanı sıra söz konusu sınırlandırma, "Dava konusunun, Mahkeme tarafından başkaca işlem gerektirecek derecede ağır bulunmaması (*sufficient gravity*) halinde... [kabul edilemez bulunacaktır] (md. 17/1-d)" hükmüyle pekiştirilmiştir (*minimum treshold*). Bunun anlamı şudur: İşlendiği iddia edilen suçların mahkemenin yargı yetkisine girebilmesi için fiilin, belirtilen suçların kapsamı içerisine girmesi ve ayrıca uluslararası toplumu bir bütün olarak UCM tarafından kovuşturmayı haklı kılacak *ağırlıkta* ilgilendirildiğine kanaat getirilmelidir. Aksi halde başvurunun kabul edilemez bulunması işten değildir.

Bahsi geçen tüm bu şartların oluşması dahi mahkemenin harekete geçmesi için yeterli değildir. Zira yargı yetkisinin kullanılması ya da yargı yetkisine gi-

4 Fiilin gerçekleştiği anda suçun var olmaması, tiplerin suçlar işlendikten sonra oluşturulması veya ceza normunun geriye yürümesi anlamındaki kavram, Nürnberg ve Tokyo mahkemelerinde olduğu gibi yargı merciinin fiilin gerçekleşmesinden sonra oluşturulmasıdır.

5 Her bir suçla ilgili hususlar ise "Soykırım (md. 6), İnsanlığa Karşı Suçlar (md. 7), Savaş Suçları (md. 8) ve Saldırı Suçu (md. 8 *bis*)" başlıkları altında detaylandırılmıştır.

ren bir olayın mahkemeye intikal etmesi için ise üç temel yöntem vardır: 1) Bir veya birden fazla suçun işlenmiş göründüğü bir "durum"un (*situation*)[6] bir taraf devlet tarafından savcıya bildirilmesi (md. 13/a); 2) bir veya birden fazla suçun işlenmiş göründüğü bir durumun BM Antlaşması VII. bölümüne uygun olarak hareket eden Güvenlik Konseyi tarafından savcıya bildirilmesi (md. 13/b); 3) bir suçun işlendiğine dair savcı tarafından re'sen (*propruo motu - ex-officio*) soruşturma başlatılması (md. 13/c) ve savcının, soruşturmanın derinleşmesi, onaylanması ve davaya dönüşebilmesi için Ön Yargılama Dairesi'nden (ÖYD - *Pre-Trial Chamber*) yetki talebi (md 15). Bu üç temel yönteme ek olarak, taraf olmayan bir devletin kendi ülkesinde ya da kendi vatandaşı tarafından işlenen bir fiille bağlantılı belirli bir durumu savcıya bildirip bu olay bakımından mahkemenin yargı yetkisini tanımak (*opt in* - md 12/3).[7] Bu *üç* + yöntem içerisinde Statü'nün oluşumu sırasında en fazla tartışma yaratan konulardan biri savcının re'sen harekete geçmesi meselesidir. Nitekim Kenya hakkındaki soruşturmada ÖYD II 15. maddeyi "Statünün en hassas hükmü" olarak nitelemiştir (*Situation in the Republic of Kenya*, ICC PT, Ch. II, Decision Pursuant to Article 15 on the Rome Statute on the Authorisation of an Investigation Into the Situation in the Republic of Kenya, 31 March 2010, par. 17). Uluslararası cezasızlık rejiminin görece devamından yana olan ve yargı önünde hesap verme olasılığından endişe eden devletler, Statü'nün halihazırda içerdiği tüm sınırlandırmalara rağmen savcının herhangi bir kısıtlama olmaksızın kendiliğinden harekete geçmesi fikrine şiddetle karşı çıkmışlardır: Sonuç olarak savcı, "ÖYD'nin onayı/vetosu" biçiminde nitelendirilebilecek adli bir bariyerle karşı karşıya bırakılmıştır!

Bir *Dr. Strangelove* ihtimali olarak savcı

Statü'nün oluşturulması sırasında dünyadaki belli başlı hukuk sistemlerinin temsiliyeti hedeflenerek bu farklı sistemlerin usul işlemleri ve kurumlarına Statü'de yer verilmiştir. UCM'nin usul rejimi en genel manada iki farklı sistemin karışımı olarak nitelendirilebilir: İngiliz ortak hukuk (*common law*) itham sistemi ile Roma-Germen geleneği kaynaklı Kıta Avrupası hukuku tahkik sistemi. Roma Statüsü her iki sistemin bileşimine dayalı bir itham sistemi oluşturmuş,

6 "Durum" ifadesi birçok failin karıştığı suçlarda taraf devletin yargı yetkisini belirli bir faille ya da fiillerden sadece biriyle sınırlamayı engellemek için kullanılır. Bu ifade genel ve soyut olduğu için tercih edilmiştir. Belirli davaların (*cases*) ya da somut meselelerin (*matters*) UCM'ye havale edilmesi uygun görülmemiştir. Bu nedenle belirli bir "durum" (örneğin X ülkesindeki iç çatışmalar sırasında meydana gelen ihlaller) UCM'ye bildirildikten sonra, bunlardan kaynaklanacak soruşturmaları ve itham edilecek sanıkları belirleme yetkisi savcıya ait olacaktır. Burada durumun değerlendirilmesi ve sorumluların belirlenmesinde savcıya önemli bir özerk alan sağlanmıştır. (Tezcan vd. 2017: 347-348).

7 Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus taraf devletlerin kendi ülkeleri üzerinde ya da kendi vatandaşları tarafından işlenmiş olmayan olaylar bakımından da başvuru hakkını kullanabilecekken taraf olmayan devletlerin yalnızca kendileri açısından böyle bir bağlantı noktasının varlığı halinde mahkemeye başvurabilecek olmalarıdır (Tezcan vd. 2017: 348).

ancak aynı zamanda mahkeme, usule müdahale etme ve usulü denetleme yetkileriyle de donatılmıştır. Tahkik sistemi, savunmanın haklarına yönelik güvencelerin yetersizliğinden ötürü ortak hukuk geleneği temsilcileri tarafından genellikle eleştiriye tabi tutulmuştur. Ancak buna rağmen uluslararası bağlamda savunmanın işbirliği yapmayan devletlerde delil elde etme ve tanıklarla görüşmede aşılmaz engellerle karşılaşabileceği durumlar söz konusu olduğunda bu sistem, daha işlevsel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle UCM, soruşturma aşamasında meseleleri denetlemek için Statü çerçevesinde geniş yetkilerle donatılmıştır. Hem Savcı hem de ÖYD, bu bakımdan önemli kurumlardır ve savunmanın hazırlanmasına yardımcı olma, aklamaya yönelik delilleri belirleme ve güvence altına alma konusunda özel sorumluluklara sahiptirler (Schabas, 2002: 149).

Melez bir hukuk dogmatiğine sahip olduğu söylenebilecek mahkemenin en kritik makamı ise "Savcılık Ofisi"dir (*Office of the Prosecutor*) (md. 42). Savcı tarafından yönetilen ve mahkemenin *ayrı* bir organı olan Ofis, tarafsız ve bağımsız olma zorunluluğu taşıyan ve hiçbir organ ve kişiden talimat almamakla yükümlü bir yapıdır (md. 42/1, 3). Bir vakayı soruşturma girişimi, müzakereler jargonuyla "tetikleme mekanizması" (*trigger mechanism*), her aşamada savcının dahli ile gerçekleşir. Tetikleme mekanizmalarının her biri incelemenin ya da soruşturmanın başlatılabilmesi için savcının harekete geçmesini talep etmelidir. Bu kritik konum ise ceza adaletinin sağlanabilmesi için bağımsız ve tarafsız bir savcılığın önemini ortaya koyar ki hazırlık aşamalarının ve Roma Diplomatik Konferansı'nın iki ayrı pozisyonu temsil edenlerce yürütülen en önemli tartışma konularından biri budur: 1) her türlü siyasal baskıdan ve motivasyondan azade, bağımsız ve tarafsız bir uluslararası iddia makamı ya da küresel savcı *vs.* 2) siyasal saiklarla hareket eden, kötü niyetli, "bir ütopya adına savaş suçlusu avlayan cadı avcısı küresel savcı (Goldstone ve Fritz, 2000: 657).

İlk ekip, soykırım, insanlığa karşı suçlar ve savaş suçları konusunda (saldırı suçu Statü'ye eklenmemişken) zorunlu yargı yetkisine sahip bir mahkeme, kovuşturmalar üzerinde Güvenlik Konseyi vetosunun kaldırılması, işlemleri re'sen başlatma yetkisine sahip bağımsız bir savcı ve Statü'ye çekince konulması yasağı talep ederken (Schabas, 2002: 32), ikinci ekip, "dengeli bir barışın, istikrarlı bir toplumun ve dizginlenmiş baskıcı güçlerin" uluslararası bir savcının denetlenmesiyle korunabileceği iddiasına dayalı olarak yetkilerin sınırlandırılmasını talep etmiştir (de Gurmendi, 1999: 181). Söz konusu gerilim, ikinci ekibin baskın çıkması neticesinde hazırlık aşamalarının tüm veçhelerinde savcının yetkilerini tedricen baltalamıştır. Uluslararası Hukuk Komisyonu'nun 1994 yılında hazırlamış olduğu taslak statüde, savcıya halihazırda re'sen harekete geçme yetkisi tanınmıyordu. Ancak Statü'nün hazırlanması sürecinde kimi devletler ve STK'lar, savcının böylesi bir yetki ile donatılması meselesini bir "cephe" haline getirip uluslararası ceza yargılamaları için bağımsız ve tarafsız bir sav-

cı fikrinin tam zamanı olduğu iddiasını ısrarla dile getirmişlerdir. Ancak bulunan "denge" bağımsız ve tarafsız bir savcı mevcudiyetinden oldukça uzağı işaret eder.

Siyasal motivasyonla ya da kendi ulusal çıkarlarının aksine hareket edebileceği endişesine sahip devletler savcının böylesi bir kudret ile donatılmasına karşı çıkmışlardır. Bu devletler, savcının kontrolsüz yetkilere sahip olması ihtimalini, sıradışı bir nükleer bilim adamının kontrolünü kaybedip bir nükleer savaş başlattığı Stanley Kubrick imzalı bir filme gönderme yaparak "*Dr. Strangelove Savcı*" ibaresiyle benzeştirmişlerdir. Toplantılar esnasında ABD, bağımsız bir savcının kovuşturmanın bağımsızlığına ve etkililiğine pek az şey katacağını, hatta aksine, savcının ana görevlerinden biri olan en korkunç suçları adil biçimde soruşturmasını güçleştireceğini iddia etmiştir. Savcıya re'sen yetki tanınması yerine her türlü faaliyetini Güvenlik Konseyi ile istişare ederek ve dahi ondan yetki alarak yürütmesi gerektiğini belirten ABD, kompozisyon ve yapı itibarıyla denetleyebileceği bir Güvenlik Konseyi eliyle mahkemenin kontrol altında tutulması için çaba göstermiştir (*The Concerns of the United States Regarding the Proposal for a Proprio Motu Prosecutore*, 22 Haziran 1998). Nihayetinde soruşturulacak dosyaların Güvenlik Konseyi tarafından belirlenmesi ve savcının yalnızca bu dosyalar için yetkilendirilmesi teklifleri kabul görmemiş, mahkemenin Güvenlik Konseyi'nin bir alt birimi olması engellenmiştir (Ulusoy, 2008: 26-37).

Ancak, bu ve benzer muhafazakâr endişeler ve korkular yanıtsız da bırakılmamış, tam anlamıyla bağımsız ve tarafsız bir savcılık fikri endişeli devletlerin onayını kazanabilmek için rafa kaldırılmıştır. Savcılığın takdir yetkisi, mahkeme yargıçlarının denetleyeceği adli bir mekanizma ile sınırlandırılmıştır: Savcının bir davanın soruşturmasını re'sen üstlenme kararı, üç yargıçtan oluşan Ön Yargılama Dairesi'nin onayına sunulmuştur (md. 15); bunun anlamı, bir *Dr. Strangelove* olma ihtimali olan savcıyı görece "vesayet altına" almaktır. Üstelik daha da dramatiği, Güvenlik Konseyi, BM Antlaşması'nın VII. bölümüne dayanarak alacağı bağlayıcı bir kararla (*Resolution*) on iki ay süreyle hiçbir soruşturma veya dava açılmamasını, açılan bir davaya devam edilmemesini talep etme ve bu talebi aynı koşullar altında her on iki ayda bir tekrarlayabilme yetkisiyle donatılmıştır (md. 16). Bu ise savcının bağımsızlığı ve hatta genel olarak uluslararası ceza yargısı üzerindeki "Demokles Kılıcı"dır (Eser, 2007b: 290, 294).[8] Tüm bunların anlamı uluslararası savcılığın –tıpkı ulusal mecrada olduğu gibi– iddia makamı olarak küresel bir kamu davası açmasını engellemektir. Dizginsiz bir insan hakları savcısı fikri, suç sicili son derece kabarık devletlerin anksiyete krizine girmelerine sebebiyet vermiştir.

Tüm bu dolambaçlı ve engelli yetki trafiği içerisinde savcı, mahkemenin yargı yetkisine giren suçlara ilişkin bilgiye dayanarak re'sen soruşturma

8 Savcının tabi olduğu daha detaylı sınırlamalar mevcuttur; ancak bu detayların tümü çalışmanın kapsamını aşar.

(*investigations*)[9] başlatabilir (md. 15/1). Bu bilgiye ulaşan savcı, bilginin ciddiliğini araştırarak şüpheyi doğuran somut bilgi ve olgulara istinaden ceza muhakemesi sürecini işletir. Savcı, devletlerden, BM organlarından, hükümetlerarası ve hükümetdışı örgütlerden veya kendisinin uygun gördüğü –ki bu görece bir özerk soruşturma alanıdır– güvenilir kaynaklardan ek bilgi isteyebilir ve mahkemenin bulunduğu yerde yazılı veya sözlü ifadelere başvurabilir (md. 15/2).[10] Yaptığı araştırmalar neticesinde savcı, soruşturma açmak için "makul bir zemin (*reasonable basis*)" olduğu kanaatine varırsa elde ettiği destekleyici bulgularla birlikte ÖYD'ye başvurup soruşturma başlatma izni istemelidir (md. 15/3) ki meselenin en can alıcı kısmı da budur. Şayet ÖYD soruşturma başlatmak için bir makul zemin ve davanın mahkemenin yetki kapsamı içerisinde olduğuna ikna olursa savcıyı yetkilendirir (md 15/4). Yetkinin verilmemesi, savcının aynı duruma ilişkin yeni olgu ve delillere dayalı olarak tekrar talepte bulunabilmesini engellemeyecektir (md. 15/5).

O halde savcıya tanınan yetkilerin esasen bir soruşturma yetkisi olmayıp "bilginin analizi" sayılabilecek bir "ön inceleme" yapma yetkisi olduğu görülecektir (Schabas, 2011: 252) ki 15/6. maddenin ilk cümlesi "...paragraf 1 ve 2'de belirtilen *ön incelemenin* sonucunda..." ibaresiyle bu hakikati belirtir. Dolayısıyla temel mesele, "ön inceleme" ile "resmen soruşturmaya başlama" arasındaki ayrım olarak değerlendirilmelidir. ÖYD'nin izni olmadan bir soruşturma başlatamama, bir başka ifadeyle yargıç tasdiki alınmadan resmen soruşturma yürütememe, savcının önündeki en büyük engeldir (Eser, 2007b: 289, 293). Her ne kadar bu kadarı dahi uluslararası ceza hukuku açısından bir "yenilik" olarak kabul görse de hareket serbestisinin, yani takdir yetkisinin bir yargılama dairesinin *vasiliğine* bırakılması, Statü'nün garanti altına aldığı yüksek ahlâk sahibi ve ceza davaları konularında yüksek uzmanlık ve geniş deneyim sahibi kişiler olmaları şart koşulan (md. 42/3), Taraf Devletler Kurulu'nun salt çoğunluğuyla seçilen (md. 42/4) ve tarafsızlıkları, bağımsızlıkları daimi bir göz hapsinde bulunan (md. 42/5, 6, 7, 8) hukuk insanlarına güvensizliğin *ab initio* göstergesi olarak değerlendirilmelidir (Goldstone ve Fritz, 2000: 658).[11] Zira sözü edilen yetkinin adli bir makamla paylaştırılmasının ardında, "endişeli devletler"in kaygılarını azaltma ve ne yazık ki *propruo motu* yetkiyi ancak bu koşulla kabul

9 Statü'de inceleme için de soruşturma için de "*investigation/s*" kelimesi kullanılmıştır. Halbuki ileride görüleceği üzere md. 15'de tanınan yetki ile (*investigations*) md. 53'te tanınan yetki (*investigation*) birbirinden farklıdır.

10 Bunların ayrıntıları "Usul ve Delil Kuralları"nda belirtilmiştir.

11 Kaldı ki Statü'nün 54/1. maddesine göre savcı "bu Statü çerçevesinde bir cezai sorumluluğun var olup olmadığını değerlendirmeye ilişkin tüm olguları ve delilleri kapsayacak şekilde soruşturmayı genişletecektir ve böyle yaparak suçlayıcı ve aklayıcı koşulları eşit bir şekilde soruşturacaktır" ifadesi bulunmaktadır. William Schabas bu ifadenin son derece tarafsız bir savcıya işaret ettiğini, böyle bir savcının ortak hukuk geleneğinin iddia makamı avukatından ziyade Kıta Avrupası hukuk geleneğinin sorgu hâkimine ya da *judge d'instruction*'una benzediğini vurgular (Schabas, 2004: 157).

ettirme motivasyonu yatıyor. Sonuç, kendiliğinden harekete geçme kabiliyetine ket vurmaktır.[12]

"Adaletin tecellisi" adına soruştur*ma*ma

Adalet kelimesi, Statü'nün birçok manada ve bağlamda kullandığı bir kavramdır: Uluslararası adaletin sağlanması, Uluslararası Adalet Divanı, adaletin önüne getirme, adaletin tecellisi gibi. Hepsinde ortak bir yön varken hepsinin farklı kavram içeriklerine sahip olduklarını ve aynı zamanda hukuksal göndermelerle biçimlendikleri söylenebilir. Örneğin "uluslararası adaletin sağlanması" ile genel olarak ağır suçların önlenmesi ve cezasızlığın son bulması kastedilirken, "adaletin önüne getirme" ile özel olarak ceza yargılaması kastedilir. Bu bakımdan kavram, Statü'nün birçok yerinde soyut ve somut anlam yükleriyle donatılmıştır. Bu içeriklerin en tartışmalılarından biriyse "adaletin tecellisi (*interest of justice*)"[13] kavramıdır. Statünün kimi maddelerinde daha soyut bir adalet mefhumunu işaret eden kavram kimi maddelerinde ise doğrudan bir yetkiyi işaret eder ki bu yetki, yukarıda sözü edilen "budanmış Savcılık yetkileri"nden biri olarak iddia makamının maslahata uygunluk ilkesi çerçevesinde takdir yetkisi kullanmasının Statü çerçevesinde "ayrıksı" bir halidir (Stegmiller, 2017: 186). Burada temel anlayış, kovuşturma mecburiyetinin –ulusal hukukta olduğu gibi– kamu yararı esasına dayalı olarak askıya alınmasıdır (Uğur, 2007: 58). Bu yetkinin hangi şartlarda kullanılabileceği Statü'de belirtilmiştir; ancak kavramla ilgili tartışmasız iki nokta mevcuttur: 1) kavramın muğlaklığı; 2) yetkinin yalnızca savcıya hasredilmesi.

Statü'nün 53. maddesi ise soruşturma ve kovuşturma başlatılmasının ayrıntılarını düzenler. Savcının re'sen harekete geçmesi halinde bu madde, 15. maddeyle birlikte ele alınır. Bu minvalde savcı, öncelikle kendisine ulaştırılmış bil-

12 EYUCM Savcısı Louise Arbour, Hazırlık Komitesi'nin Aralık 1997 oturumunda verdiği beyanatta ulusal ve uluslararası kovuşturma arasında büyük bir fark bulunduğunu ve bu farkın savcının kayıtlanmamış takdir yetkisinde yattığını ifade etmiştir. Ulusal bağlamda "önemsiz" ya da *de minimis* derecesinin ötesine geçen tüm suçların kovuşturulacağına dair bir varsayım mevcuttur. Fakat tamamlayıcılık ilkesine dayalı uluslararası bir mahkeme önünde kovuşturma takdir yetkisi oldukça geniştir ve kovuşturmaya dair bu takdir yetkisinin kendisine dayanılarak kullanılacağı ölçütler açıkça tanımlanmamıştır ve karmaşıktır. Bu bağlamda Arbour şunu ifade eder: "Savcıya yöneltilecek gerçek itiraz, zayıf ya da önemsiz olan şikâyetleri elemekten ziyade birçok esaslı şikâyet arasından uluslararası müdahaleye uygun olanları seçmektir" (Schabas, 2004: 152). Bu beyanatta veri olarak kabul edilen ulusal ve uluslararası kovuşturma arasındaki "yapısal" fark, sözü edilen vesayet mantığını var eden "ulusal çıkar" veya "devletçi siyasal tahayyül"den kaynaklanır. Reel siyasetin bu farkı var kıldığı ve gözler önüne serdiği bir gerçektir; fakat bunun ezel-ebed bir ilke ya da küresel siyasetin şartladığı kaçınılmaz bir uluslararası hukuk talih(siz)liği olduğunu iddia etmek insan hakları ve cezasızlıkla mücadele başlıklarında yenilgiyi baştan kabul etmektir.

13 TBMM'nin resmî çevirisinde "adaletin tecellisi" olarak geçen kavram kimi kitap ve belgelerde "adaletin menfaati", "adaletin selameti", "adaletin yararı" olarak geçer. Hem resmî çeviri olduğu için hem de kavramı doğru karşıladı düşünüldüğü için çalışmada "adaletin tecellisi" çevirisi kullanılmıştır. https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/mevzuat_CDRS.htm

gileri değerlendirerek Statü çerçevesinde işlem yapılmasına gerek olmadığı kanaatine varmamışsa *bilgilerin*, 1) mahkemenin yetkisine giren bir suçun işlenmiş veya işlenmekte olduğu kanaatine makul bir zemin oluşturup oluşturmadığını (md. 53/1-a), 2) olayın kabul edilebilirlik kıstaslarına uygunluğunu (md. 53/1-b), 3) suçun vahameti (*gravity*) ve mağdurların çıkarları (*interests of victims*) hesaba katılarak bir soruşturma başlatmanın yine de "adaletin tecellisi"ne hizmet edip etmeyeceğini (53/1-c) göz önünde bulundurmak zorundadır. Şayet savcı işleme devam etmek için makul bir zemin bulunmadığına karar verir ve bu kararı *adaletin tecellisine hizmet etmeyeceği yönünde maddi nedenlerin varlığına* dayandırırsa da bunu ÖYD'ye bildirmekle yükümlüdür (53/1/son). Yine savcı, soruşturma sonucunda (ön inceleme) suçun vahameti, mağdurların menfaatleri, şüphelinin hastalığı veya yaşlanması ve iddia olunan suçtaki rolü dahil bütün hal ve şartlar hesaba katıldığında kovuşturmanın *adaletin tecellisine hizmet etmeyecek* olması nedeniyle kovuşturma için yeterli zemin bulunmadığına karar verirse, soruşturma başlat*ma*ma kararı verebilir (md. 53/2-c). Buradaki önemli fark, ilk fıkranın bir "durum"u (*situation*), ikincisi fıkranın "dava"yı (*case*) işaret etmesidir (Schabas, 2011: 254). *Propruo motu* yetkiyle "adaletin tecellisi" gerekçesine dayanarak soruşturmama kararı ise ÖYD'nin teyidine tabidir (md. 53/3-b). Savcı yeni olaylar ve bilgiler dahilinde soruşturma veya kovuşturma başlatmama kararını gözden geçirebilir (md. 53/4).

Bunun anlamı şudur: Savcıya, Statü kapsamına giren bir fiil işlenmiş olsa dahi suçun ağırlığı ve mağdurun menfaati gibi koşulların değerlendirilmesi sonucunda *adaletin tecellisine hizmet etmeyeceğine* dair kanaat getirdiği takdirde, "maslahata uygunluk ilkesi" gereği soruşturma açmamaya karar verme yetkisi tanınmıştır. Bu yetkinin mahiyeti birçok açıdan tartışma konusu yapılabilir: kavramın tanımlanmamış olması, muğlaklığı, neye tekabül ettiğinin belirsizliği nedeniyle istismara açık oluşu, cezasızlık rejiminin devamına bir gerekçe olarak üretilebileceği, savcının kendini baskı altında hissettiği anda başvurabileceği bir can simidi niteliği taşıması vb. (Bergsmo ve Kruger, 2008: 709). Nitekim savcı, meseleye açıklık getirmek için yazdığı politika notunda kavramı, "istisnai" ve "antlaşmanın en karmaşık yanlarından biri" (*one of the the most complex aspect*) biçiminde nitelendirerek başvurulacak "son merci" (*course last resort*) olduğunu ifade etmiştir. Kavrama, Statü'nün temel amaçları olan ağır suçların önlenmesi ve cezasızlığın sona erdirilmesi doğrultusunda başvurulabileceğini dile getiren savcı, uluslararası adaletin uygulanmasının adaletin tecellisi için soruşturmama kararının mihenk taşı olabileceğini ifade etmiştir.

Bu soruşturmama kararını verebilmek için yargı yetkisi ve kabul edilebilirlik koşullarının yerine getirilmesi gerektiği göz önünde bulundurulduğunda savcı, iki pozitif koşulun son kertede uluslararası adaletin sağlanabilmesi için bir negatif koşul ile dengelendiğini (*counterwailing*) vurgulamıştır: Mağdurların korunması, bu konudaki en önemli hususlardan birisidir; zira mağdurlar, ulusla-

rarası ceza adaletinin tecellisi için mahkeme önünde kendilerini ifade edebilme/müdahil olabilme (*partie çivile*) olanağı edinmişlerdir (md. 15/3 ve 19/3). Böylesi tarihî bir olanağa sahip mağdurların korunması ise yine mahkemenin öncülük ettiği mekanizmalar eliyle yürütülür. "Adaletin tecellisi" bahsinin savcı tarafından gündeme getirilmesi için önemli gerekçelerden biri mağdurları daha fazla mağdur etmeme endişesidir. Nitekim Statü hükümleri uyarınca bu konuya yer verilmiştir (md. 53/2-c, 54/1-b, 68/1). Uluslararası adaletin sağlanması ve adil yargılanma, elbette ki şüphelinin haklarının korunması şartına da bağlıdır. Bu nedenle Statü, şüphelinin hastalığı veya yaşlılığı dolayısıyla adaletin tecellisine hizmet edilemeyeceği kanaatiyle kovuşturma başlatmama kararı verebilir (*OTP Policy Paper on Interest of Justice*, 2007: 1-9).

Tüm bu tartışmalar gösteriyor ki Statü, savcıya *istisnai* bir yetki tanıyarak (bu yetkiyi ÖYD'nin tasdikine sunsa dahi) maslahata uygunluk ilkesi temelinde bir manevra alanı sağlamıştır; ancak Statü'nün tamamından çıkarılabilecek en rafine hukuk yorumu, bu yetkinin *yalnızca ve yalnızca* savcıya tanınmış olmasıdır. Yetki tasdikinin ÖYD'de olması da bu gerçeği değiştirmez. Her ne kadar bu kavram muğlak olsa da, bu kavramın hayata geçmesinden sadece savcı sorumludur. Başka herhangi bir merciinin adaletin tecellisi adına karar vermesi, Statü çerçevesinde "yetki aşımı"dır (*ultra vires*). Zira maslahata uygunluk, yani uluslararası kamu yararı, bir diğer deyişle barış, uluslararası siyasal istikrar, ağır suçların önlenmesi, cezasızlığa son verme, muhakeme taraflarının korunması gibi şartlar, ceza muhakemesinin en kadim ilkelerinden olan soruşturma ve kovuşturma mecburiyetinden, *istisnai biçimde* salt savcının feragat edebileceği gerekçelerdir. Yargının kamu yararı için bir kovuşturmayı –üstelik de şartlar sağlanıyorsa– reddetmesi bizatihi kamu yararına aykırıdır.

Afganistan *vakası* ve iddia makamının zorlu sınavı

Tüm bu hukuksal tartışmaların ve siyasal angajmanların test edildiği "durum" ise Afganistan'daki uluslararası suçların UCM tarafından soruşturulması meseledir. Zira yukarıda konu edilen gerilimlerin hepsi, bu "durum" ile imtihan edilmiştir. 20 Kasım 2017'de savcı Fatou Bensouda, 2007'den beri sürdürdüğü ön incelemeler neticesinde Statü'nün 15. maddesine dayanarak 1 Mayıs 2003 tarihinden bu yana[14] Afganistan teritoryasında işlendiği iddia edilen Statü suçlarıyla ilgili ÖYD'den soruşturma başlatmak için (14 ekle birlikte - *annexes*) yetki talebinde bulunmuştur (*Situation In The Islamic Repuclic of Afghanistan*, Request For An Authorisation Of An Investigation Pursuant to Article 15 [*Request*], 20 Kasım 2017). Talep, ayrıca, 1 Temmuz 2002 tarihinden itibaren Afganistan'daki silahlı çatışmalarla bağlantılı (*nexus*) olarak diğer taraf devletlerin (Polonya, Romanya, Litvanya) teritoryalarında (ABD kontrolündeki alıkoyma tesislerin-

14 Afganistan'ın UCM Statüsü'nü onayladığı tarih.

de) işlendiği iddia edilen suçları da kapsıyor. Savcı, yetkiyi, işlendiği iddia edilen suçlardan sorumlu üç grup adına talep etmiştir: 1) Taliban ve diğer paramiliter grupların işlediği iddia edilen insanlığa karşı suçlar ve savaş suçları, 2) Afgan hükümet güçlerinin savaş suçları dahilinde işledikleri iddia edilen işkence ve kötü muamele, 3) Afganistan'da konuşlandırılmış ABD askerî güçlerinin, CIA yetkililerinin (özellikle 2003-2004 yılları arasında) ve diğer taraf devletlerin topraklarında savaş suçları dahilinde işledikleri iddia edilen işkence ve kötü muamele. Savcı, Afganistan'da konuşlanmış diğer uluslararası güç mensuplarının da bu tip suçları işlemiş olabileceğini yetki talebinde belirtmiştir.

20 Kasım 2017-31 Ocak 2018 tarihleri arasında mahkeme, mağdurları temsil edilmeleri için ÖYD III'e nakletmiştir. Dolayısıyla Statü'nün özgünlüklerinden biri olan mağdur temsiliyeti, bu "durum"da söz konusudur. Mahkemenin soruşturmayı yetkilendirip yetkilendirmemesi konusunda bilgilerine başvurulan mağdurlar, çok ciddi sayıda bir niceliği de barındırır: 6.220 kişi adına 688 temsilci, 1.690 aile adına 17 temsilci, 26 köyde yer alan milyonlarca mağdur adına 13 temsilci. ÖYD'nin talep ettiği ek bilgilerle birlikte ise 9 Şubat 2018 tarihinde savcı, toplamda, 806 öğeden (*items*) oluşan 20.157 sayfalık materyal sunmuştur. Yıllarca süren bir ön inceleme sonucunda erişilen bu devasa veri, bulgu ve temsil, savcının bu konudaki ciddiyeti konusunda fikir verir. Zira uluslararası savcılığın barındırdığı içsel zorluklar da dahil –delillere ulaşma, mağdurlarla iletişim, ulusal veya uluslararası kurumlarla irtibat, reel siyasetin gölgesi gibi– UCM savcısının karşı karşıya olduğu potansiyel engellere göz önüne alındığında görece başarılı bir ön inceleme gerçekleştirildiği ileri sürülebilir – çok uzun yıllar sürse de. Ki 2006'dan bu yana, çalışmalarına ve incelemelerine dair yaptığı bilgilendirmeler, raporlar ve notlar bunun göstergesidir (*Request*, 2017, par. 22 vd.).[15]

Resmî soruşturma için talep edilen yetkininin konusunu oluşturan suç isnatları ise "durum"un vahametinin en önemli delilidir. 1978'den bu yana süren, Soğuk Savaş döneminin bloklar arası güç mücadelesinde önemli yer tutan ve 11 Eylül 2001 saldırısı sonrasında kronik ve kangren hale gelen Afganistan'daki çatışmalar insan haklarının ağır ihlallerini, uluslararası suçları ve öngörülemez bir cezasızlık rejimini beraberinde getirmiştir. Afganistan'ın UCM Statüsü'nü onayladığı tarih olan 1 Mayıs 2003 tarihinden itibaren de olaylar UCM savcılarının (Louis-Moreno Ocampo ve Fatou Bensouda) dikkatleri dahilindedir. Her ne kadar Ocampo, gelişmeleri takip etmesine rağmen 15. maddeye başvurma konusunda Bensouda kadar "cüretli" davranmasa da ülke, 2006'dan bu yana mahkemenin gündemindedir. Çatışmaların yaygın ve üst düzey şiddeti, hak ihlallerinin ağır boyutları ve ülkedeki istikrarsızlık göz önünde bulundurulduğunda savcının ulusal mevzuat ve inceleme/soruşturma/kovuşturma/yargılama konusundaki uzun tetkikleri neticesinde etkin bir soruşturma ya da kovuşturma

15 Yetkilendirme talebine dair talep (*Request*), 181 sayfadan oluşan ve süreci baştan aşağıya kateden son derece detaylı bir belgedir.

sürecinin işletilmediğini saptaması, 17. madde uyarınca yargı yetkisini olanaklı kılmıştır (*Request*, 2017, par. 267-335; Sevastik, 2019: 1-53). Bu saptama, tamamlayıcılık ilkesi çerçevesinde savcının *propruo motu* icra yetkisini haiz olmasının önündeki engelin kalkması anlamını taşır.

Yetkiye konu olaylar ise yargı yetkisinin çerçevesini, suç isnatlarını ve soruşturulması hedeflenen grupları içeriyor. Savcının tespitlerine göre ön incelemelerin başladığı 2006 yılından bu yana Statü kapsamına giren suçları işledikleri iddia olunan Taliban ile hükümetdışı paramiliter gruplar (El-Kaide, Haqqani Network vb.), Afgan hükümet güçleri ve ABD askerî güçleri ile CIA yetkilileri (ve diğer üç taraf devlet mensupları) tatmin edici hiçbir adli süreçle karşılaşmamıştır (*Request*, 2017, par. 269-334). Bu süreçte savcı makul bir zemine dayalı olarak şu suçların işlendiğine kanaat getirmiştir: 1) Taliban ve Haqqani Network tarafından insanlığa karşı suçlar ve savaş suçları (md. 7 ve 8), 2) Afgan Ulusal Savunma Güçleri tarafından savaş suçları dahilinde gerçekleştirilen işkence, insan onuruna hakaret eder nitelikte özellikle aşağılayıcı ve küçük düşürücü davranışlar ve cinsel şiddet fiilleri (md. 8), 3) Afganistan'da konuşlanmış ABD silahlı güçlerinin ve hem Afganistan'da hem de diğer taraf devletlerde görevli CIA yetkililerinin savaş suçları dahilinde gerçekleştirdikleri işkence, insan onuruna hakaret eder nitelikte özellikle aşağılayıcı ve küçük düşürücü davranışlar, tecavüz ve diğer cinsel şiddet fiilleri (md. 8) (*Request*, 2017, par. 337-363).[16]

Bu tespitler ışığında, soruşturma başlatılabilmesi için makul bir zemin olduğu kabulüyle yetkinin kabul edilebilirliğine yönelik aykırılık teşkil edecek bir vaziyetin olmadığını ifade eden savcı, talebin "adaletin tecellisi"ne hizmet etmeyeceğine dair temel bir nedenin de bulunmadığını ifade etmiştir (*Request*, 2017, par. 261-266, 364-372). Yukarıda tartışıldığı üzere "kamu yararı" olarak da değerlendirilen "adaletin tecellisi" kavramı, savcının bunca yıllık incelemeleri sonucunda bir uluslararası ceza kovuşturması gerekliliğine engel teşkil edecek bir kamu yararı ihlaline dair kanaatinin bulunmadığını da gösterir. Reel siyasetteki ciddi risklere (ABD yetkililerinin kovuşturulma olasılığı) ve Statü'deki bunca tuzağa ve engele rağmen Afganistan'daki "durum" hakkında böylesi geniş çaplı bir hazırlık sonucu *propruo motu* yetki icrası talebi hem UCM'nin vaat edebileceği umut hem de savcının potansiyel gücü konusunda olumlu bir girişim olarak değerlendirilmelidir; eşzamanlı olarak ABD'nin bu girişimi açık bir darbeyle alaşağı edecek olmasını da hesaba katarak!

ABD ve *coup d'etat imperial*

Savcının, inceleme başlattığı ve soruşturma kapsamına dahil ettiği şüpheliler arasında ABD askerî güçleri ve CIA yetkilileri olduğunu duyurduğu andan itibaren mahkeme, çok ciddi bir devlet(ler) tacizi altında bırakılmıştır. 2006 yılın-

16 Suç iddialarının ayrıntıları, yetki talebinde tek tek olaylar dahilinde ele alınmıştır.

dan kararın verildiği 12 Nisan 2019 tarihine kadar çok çeşitli platformlarda dozu gitgide artan bir saldırganlıkla mahkemeyi hedef alan ABD resmî sözcüleri, uluslararası ceza adaletinin yakaladığı ağır aksak gelişmeyi *dahi* baltalamak için her türlü aracı kullanmışlardır. Hazırlık ve kabul sürecinde Statü2nün evrensel yargı yetkisi ilkesi gereğince çalışmasını, savcının bağımsız ve tarafsız olmasını engelleyen çekinceli tutum, yerini mahkemeyi tamamıyla mahkûm eden cepheden bir karşı duruşa, açık bir düşmanlığa bırakmıştır. Yapılan tüm açıklamalar, cezasızlıkla küresel düzeyde mücadele fikrinin ve bunun somut kurumsallaşma girişimlerinin yok edilmesi içindir. Ulusal ve/veya emperyal çıkarlar doğrultusunda meşrulaştırılan düşmanlığın amacı, mahkemenin yalnızca ABD yetkililerini soruşturma ihtimalini ortadan kaldırmak değil, herhangi bir müttefiki de uluslararası yargı cenderesinden kurtarmaktır. Kasıt, uluslararası adalet mefhumunu insan hakları dolayımıyla ele almayı imkânsızlaştırmaktır.

ABD ve UCM arasındaki ilişkinin başından itibaren barışık bir ilişki olduğu zaten söylenemez. ABD 1990'ların ortalarından itibaren BM Uluslararası Hukuk Komisyonu'nun bu konudaki çalışmalarını ve Statü'nün oluşturulup imzaya açılmasını "endişeyle" takip etmiştir. ABD'nin uluslararası ceza adaleti fikrine ve kurumsallaşmasına dair izlediği siyaset, şayet engelleyemeyecekse, BM Güvenlik Konseyi'nin –dolayısıyla bir bakıma kendisinin– denetimde ilerleyecek bir süreç inşa et(tir)mek üzerinedir: EYUCM ve RUCM gibi (Turhan, 2007: 124). Uluslararası bir antlaşmayla kurulacak bir bağımsız ve tarafsız uluslararası ceza yargısı fikri, emperyal bir güç olarak dünyanın her yerinde konuşlanan ve ağır insan hakları ihlallerine imza atan ABD (ve benzerleri)[17] için son derece büyük bir tehdit niteliğindedir. Zira böylesi bir cezasızlıkla mücadele rejimi, söz konusu güçlerin serbestliklerine vurulan zincirdir. Bu nedenle UCM'nin varlığı bir yana, uluslararası ceza adaleti fikri dahi bu devletler için ne zaman ve kimi bulacağı belirsiz bir serseri mayın gibidir. Bu nedenle "uluslararası kamu düzeni" içerisinde devletler hiyerarşisinin en tepesinde bulunan ABD'nin UCM ile ilişkisi –metaforik olarak– kimi zaman düşük yoğunluklu bir çatışma kimi zaman ise bir meydan muharebesi biçiminde cephe savaşı olarak değerlendirilebilir. Özellikle Statü'nün imzalandığı 17 Temmuz 1998 tarihinden bu yana gözlemlenebilen bu hasımlık, Obama yönetimindeki bazı istisnai jestler haricinde son derece istikrarlı bir çizgi izlemiştir. Nihayetinde Afganistan *vakası* ile billur hale gelmiştir ki UCM etkisiz hale getirilmelidir!

ABD, Statü'nün görüşüldüğü Roma Konferansı'na katılmış ve 31 Aralık 2000 tarihinde Bill Clinton başkanlığında Statü'yü imzalamıştır. Statü'nün onaylanması yönünde bir niyet göstergesi/beyanı olan imza, onaylanması için Senato'ya tevdi edilmemiştir. 11 Eylül 2001 tarihindeki saldırılar sonrasında ise George W. Bush yönetimi, 6 Mayıs 2002'de BM Genel Sekreteri Kofi Annan'a bir mek-

17 ABD dışında UCM Statüsü'nü kabul etmeyen diğer devletler Rusya, İsrail, Çin, Türkiye gibi ağır ve yaygın insan hakları ihlalleri gerçekleştiren sabıkalı ülkelerdir.

tup göndererek "terörle savaş" konsepti dahilinde Statü'yü onaylamayacaklarını bildirmiş, ardından BM Güvenlik Konseyi'nden 1422 Sayılı Karar (*S/RES/1422*, 2002) çıkmasına ön ayak olarak ABD vatandaşı barış gücü askerleri ve personelinin geçici olarak mahkemenin yargı yetkisi dışında bırakılmasını sağlamıştır. Bununla da yetinmeyen ABD, "dokunulmazlık antlaşmaları" olarak da nitelendirilen Statü'nün 98. maddesine dayanarak ABD mensuplarının tutuklanarak UCM'ye teslim edilmesini engellemek üzere yüzü aşkın devletle ikili antlaşmalar imzalamıştır – kâh rıza alarak kâh tehdit ederek. 98. maddenin mahkemenin yargı yetkisini ortadan kaldırdığı iddiası ise son derece tartışmalıdır. Zira böylesi bir ihtimal, taraf olmayan her devletin "dokunulmazlık antlaşması" imzalayarak mahkemenin yargı yetkisinden azade olabilmesini beraberinde getirir ki bu, UCM'nin yargı yetkisinin bertaraf edilmesidir. Bu hükmün Statü'de yer almasının nedeni, mahkeme ile işbirliği içinde bulunan devletler arasında şüphelilerin iadesine dair bir düzenin oluşturulmasıdır (Aksar, 2003: 137).

Ayrıca ABD Kongresi, 2 Ağustos 2002'de George W. Bush yönetimi tarafından imzalanan ve ABD hukukunun bir parçası olan "Amerikan Hizmetinde Çalışanları Koruma Kanunu"nu (*American Servicemembers' Protection Act - ASPA*) kabul ederek UCM'ye karşı şu düzenlemeleri hayata geçirmiştir: UCM ile ABD işbirliğinin yasaklanması, UCM tarafından gözaltına alınan veya hapsedilen Amerikan vatandaşlarını (ve bazı müttefik personelini dahil) korumak ve özgürlüklerine kavuşturmak için başkana gerekli ve uygun tüm olanakları ve araçları kullanma yetkisi tanımak, UCM Statüsü'ne taraf olan devletlerin (bazı müttefikler hariç) yaptırıma tabi tutmak, özellikle askerî yardımları kesmek, ABD vatandaşlarına dokunulmazlık verilmedikçe ABD'nin barış gücü operasyonlarına katılmasının yasaklamak vb. (*ASPA*, Public Law 107-206, 2002: 1-12).[18] Daha başlangıç aşamasında icra edilen bu girişimlerin tümü, "evrensel bir mahkeme" potansiyeli taşıyan UCM'nin "evrensel bir hasım" haline getirilmesidir.

2006'dan bu yana savcının dikkatindeki Afganistan olayları ve "durum"u ise bu hasımlığın tam anlamıyla sınandığı sahadır. Savcının 2007 yılında ön inceleme başlattığına yönelik duyurusuyla mahkeme, ABD'nin şimşeklerini tüm şiddetiyle üzerine çekmiştir. Kimi platformlarda düşük yoğunluklu bir çatışmanın parçası olarak bu ön incelemenin meşruiyetini sorgulayan ve yavaş yavaş gözdağı veren ABD, savcının 14 Kasım 2016 yılında soruşturma başlatmak için "makul bir zemin"in olduğunu ilan etmesiyle birlikte gözdağı yerini karalamaya, açık tehdide ve hukukdışılaştırma girişimlerine bırakmıştır. Yönetimi sırasında UCM'yle işbirliği geliştireceğini duyuran Obama'nın savcının ilanı sonrasında böylesi bir soruşturmanın "haklılığı kanıtlanmamış ve uygunsuz" (*not warranted and appropriate*) olduğunu ifade ederek ABD'nin savaş hukukuna riayet ettiğini ve güçlü bir ulusal soruşturma sistemine sahip olduklarını dile getirmiştir (*U.S. Dep't of State,*

18 Bu kanun, 28 Ocak 2008 tarihinde düzenlenmiş şekliyle yürürlüğünü sürdürmüştür (*ASPA*, As Amended Through Public Law 110-181, 28 Ocak 2008).

Daily Press Briefing, Kasım 2016). Buna rağmen Obama yönetimi, 15. Taraf Devletler Toplantısı'na katılarak savcının ilanına değinmeksizin –çelişkili biçimde– UCM'yle olumlu bir ilişkinin varlığından ve incelemeleri ve soruşturmaları desteklediklerinden bahsetmiştir (*ICC 15th Session of the Assembly of States Parties*, Statement on Behalf of the United States of America, 17 Kasım 2016).

İpler, savcının Kasım 2017'de resmî bir soruşturma açmak için ÖYD'den yetki talep etmesiyle kopmuştur. Anayasal Haklar Merkezi (*Center for Constitutional Rights - CCR*) mensubu üst düzey hukukçu Katherina Gallagher tarafından BM İnsan Hakları Konseyi Yargıçların ve Hukukçuların Bağımsızlığı Özel Raportörü Diego-Garcia Sayan'a yönelik 5 Haziran 2019 tarihinde hazırlanan raporda, ABD yetkililerince yapılan açıklamalar kayıt altına alınmış ve bu konu ABD'yi mahkûm edercesine hem siyasal hem de hukuksal olarak tartışılmıştır. Ulusal Güvenlik Danışmanı olmazdan önce bir düşünce kuruluşunda çalışan John Bolton, savcının yetki talebi üzerine "UCM'nin meşruiyetini zerrece (*iota*) tanımadıklarını, demokratik ulusların öngörülemez yargı aracılığıyla baskı altına almaya çalışıldığı, Churcill'in Bolşevizm'i beşikte boğduğu gibi UCM'yi de boğma fırsatının doğduğunu (*strangle the ICC in its cradle*) ifade etmiş ve Beyaz Saray'ın Savcı Bensouda'ya şu veciz sözle cevap vermesi gerektiğini dile getirmiştir: 'Sayın Savcı Hanım, Siz bizim için ölüsünüz. En içten dileklerimle, ABD' (*Dear Madam Prosecutor: You are dead to us. Sincerely, the US*)." Nitekim bu açıklamalar devletçi siyasal tahayyülün UCM'ye bakışını sergilediği gibi Bolton'ın yaklaşık dört ay sonra Ulusal Güvenlik Danışmanlığı'na "terfi" etmesindeki en önemli etmenlerden biri olarak değerlendirilebilir (*Complaint Against the United States of America: Interference with Judicial Proceedings at the ICC*, Center for Constitutional Rights, 2019).

Dozu ve resmiyeti gitgide artan hasmane beyanlar Trump yönetiminin UCM'ye bakışını da ortaya koyar. İtirazlarını dile getirmek için 16. Taraf Devletler Toplantısı'na katılan yeni yönetim, mahkemenin ABD'ye yönelik her türlü girişimini "gayri meşru" olarak nitelendirerek ulusal adalet sisteminin her zaman daha işlevsel olduğunu ifade etmiştir. 17. toplantıya delege göndermeyeceğini dile getiren ABD, *mahkemenin lafzına açıktan atıf yaparak* resmî bir soruşturma başlatmanın ne Afganistan'daki barışa ne de "adaletin tecellisi"ne hizmet edeceğine (... *would not serve the interest of either peace or justice in Afghanistan*) inandıklarını vurgulamışlardır (*ICC 16th Session of the Assembly of States Parties*, Statement on Behalf of the United States of America, 2017). Bununla da yetinmeyen ABD, artık Ulusal Güvenlik Danışmanı olan Bolton aracılığıyla, UCM'yle işbirliği yapmayacaklarının yanı sıra UCM'nin, onun yargıçlarının, personelinin, taraf devletlerin ve işbirliği içerisinde olanların aleyhine harekete geçecekleri yönünde tehditte bulunmuştur. 10 Ekim 2018 tarihinde, kendilerini muhafazakâr ve liberteryen olarak tanımlayan Federalist Hukuk ve Kamu Politikaları Çalışma Derneği'nde (*The Federalist Society*) yaptığı konuşmada UCM'yi "te-

melden gayri meşru (*fundamentally illegitimate*) ve ölü (*dead*)" bir yapı olarak nitelendirerek ABD'nin kendi vatandaşlarını bu "haksız kovuşturma"dan (*unjust prosecution*) ve "gayri meşru mahkeme"den (*illegitimate court*) korumak için her türlü aracı kullanacağı belirtmiştir.

Bu tip açıklamalarını her tür platformda dile getiren ABD, tehdidin en üst seviyesini, soruşturma açılması halinde kendi ulusal hukuklarına dayanarak mahkeme yargıçlarının ve savcılarının ülkeye girmelerini yasaklayacağını, finansal sistemleri dahilindeki fonlarına yaptırım uygulayacağını ve ulusal adalet sistemleri uyarınca bu insanları kovuşturacağını ve bunların tümünü ABD vatandaşlarının yargılanması konusunda UCM'ye yardımcı olan tüm kurumlara ve devletlere yapacağını ilan etmiştir. 10 Ekim 2018 tarihinde BM Genel Kurulu'nda bir konuşma yapan Trump ise tehditleri "en yetkili ağızdan" sürdürmüştür. Mevzu ABD ise UCM'nin ne yargı yetkisinin ne meşruiyetinin ne de otoritesinin mevcut olduğunu ifade eden Trump, "neredeyse evrensel yargı yetkisi" (*near-universal jurisdiction*) talep eden UCM'nin adaleti, hakkaniyeti ve adil yargılanmayı ihlal ettiğini dile getirmiş, Amerika'nın Amerikalılar tarafından yönetildiğini ve küreselleşme ideolojisini değil, vatanseverlik öğretisini savunduklarını ifade ederek egemenliklerini küresel yönetişime (*global governance*) ve yeni tarz baskı ve tahakküm biçimlerine karşı savunacaklarını ilan etmiştir. ABD'nin tehditlerini Kasım 2018'de Amerikan Siyonist Örgütü'nde yaptığı konuşmayla sürdüren Bolton, UCM'nin İsrail-Filistin sorununa müdahil olmasını da eleştirerek mahkemenin amacının ABD ve İsrail askerlerinin terörle mücadelesini sekteye uğratmak olduğunu iddia etmiştir (*Complaints*, CCR, 2019).

Son olarak ABD Dışişleri Bakanı Mike Pompeo'nun 4 Aralık 2018'de NATO toplantısında UCM'yi, ABD'nin ve NATO üyesi devletlerin egemenliklerini ve özgürlüklerini çiğnemek isteyen "haydut mahkeme" (*rogue international court*) olarak nitelendirerek bu soruşturmanın durdurulması gerektiğini, aksi halde bu tip soruşturmaların tüm NATO üyesi devletlere açılabileceğini ifade etmiştir. 15 Mart 2019'da basına verdiği bir demeçte –ÖYD'nin kararından yaklaşık bir ay önce– sözü edilen vize ve ekonomik yaptırımlarının en kısa sürede hayata geçirileceğini, yaptırımların bunlarla sınırlı kalmayacağını ve yine açık bir tehditle mahkemenin yönünü değiştirmesi için hâlâ çok geç olmadığını, bunu derhal yapması gerektiği konusunda mahkemeyi uyardıklarını (*urge to do so immedietly*) vurgulamıştır.[19] Tüm bu uyarılar, tehditler ve ültimatomlara ise UCM ve savcı, bağımsız ve tarafsız bir yargı organı olduğu, hukuka bağlı bir mahkeme olarak hukukun üstünlüğü ilkesi gereğince bağımsız ve kararlı duruşunu ve bu yöndeki çalışmalarını sürdüreceği biçiminde *naif* bir yanıt vermiştir (*ICC Statement*, "The ICC will continue its independent and impartial work, undeterred," 12 Eylül 2018).

19 ABD, ÖYD'nin soruşturma yetkisini reddetmesine rağmen karardan iki hafta sonra savcının ABD vizesini iptal etmiştir.

Tüm açıklamalar ve mahkemenin çekingen *usuli* yanıtı ışığında bu yapılanların, uluslararası ceza yargısına yönelik bir darbe (*coup d'etat*) olduğu tespit edilmelidir. ABD öncülüğünde gerçekleştirilen ve emperyal siyaset alanının agresif ve tahakkümcü taarruzuyla hayata geçirilen uluslararası yargının zapturapt altına alınması, hatta mümkünse yok edilmesi politikası, hukuk tanımaz devlet egemenliği anlayışının, çıplak şiddet ihtimalinin ve bu ihtimalin gerçek olduğu her momentte cezasızlık rejimini hâkim kılmanın yine şiddet dili ve eliyle dayatılmasıdır. Bunun, kendi ilkesini kendinden türeten ve kendi tahakküm gücünü serbest bırakmak için önündeki her türlü engelden kurtulmayı şiar edinmiş bir hikmet-i hükümet (*raison d'etat*) mantığı olduğu ileri sürülebilir. Doğası gereği ulusal yargıya olduğu kadar uluslararası yargıya da musallat olan bu gaspçı irade, adalet istencine mütemadiyen, bir "kalıcı global olağanüstü hal" rejiminde olunduğu gerçeğini hatırlatarak yaşamını sürdürür (Sancar, 2001). Bu düzenin *nomos*unun ihlal edilme ihtimali doğduğunda ya da doğrudan ihlal edildiğinde ise hukuk askıya alınmalıdır ve ironik olarak "düzenin tecellisi" adına darbe gerçekleştirilmelidir: İşte ABD'nin katettiği bu yol bir *coup d'etat* sürecidir.

Karar ve maslahata uygunluk ilkesinin istismarı

Savcının yetki talebinin ÖYD tarafından karara bağlandığı tarih olan 12 Nisan 2019, ABD'nin başlattığı darbe sürecinin başarıyla sonuçlandığı momenttir. Adıyla sanıyla Yargıç Antoine Kesia-Mbe Mindua, Yargıç Tomoko Akane, Yargıç Rosario Salvatore Aitala tarafından *oybirliği* ile alınan bu karar, bir uluslararası yargı skandalı olarak hukuk tarihine geçmelidir (*International Criminal Court*, *Pre-Trial Chamber II*, Situation in the Islamic Republic of Afghanistan, "Decision Pursuant to Article 15 of the Rome Statute on the Authorisation of an Investigation into the Situation in the Islamic Republic of Afghanistan", 12 Nisan 2019). ÖYD, "durum"un prosedüryel tarihini ve savcının iddialarını değerlendirdikten sonra 15. madde uyarınca *propruo motu* icra yetkisini ele aldığı bölümde, kararın rengini belli etmiştir. Zira savcının yetki alanında bulunan maslahata uygunluk ilkesini, yani soruşturmanın "adaletin tecellisi"ne hizmet edip etmeyeceği konusundaki takdir yetkisini daire, kendisine vehmettiği filtreleme rolü (*filtering role*) ile gasp etmiş ve ret kararını bu kavrama dayandırarak vermiştir. Dairenin Statü ve Mahkeme içtihadı çerçevesinde böyle bir yetkisi yoktur; bu bir yetki aşımıdır (*ultra vires*) (par. 33). Bir mahkemenin soyut, manipülasyona ve spekülasyona açık bir kamu yararı ilkesi gereğince kanunilik ve hukukun üstünlüğü ilkesinden kaçması, hukukun askıda olduğunu gösterir.

Daire bu konuda kendini yetkilendirdikten sonra kararın gerekçesini –son derece çelişkili bir biçimde– buna göre şekillendirmiştir. 15. madde uyarınca yetkisinin yalnızca suç işlendiğine dair makul bir temelin varlığını saptamakla sınırlı olmadığını, aksine soruşturmanın, suçların ağırlığı ve mağdurların men-

faatleri çerçevesinde "adaletin tecellisi"ne hizmet edip etmeyeceğini de öngörmek olduğunu ifade eden daire, spesifik bireysel sorumlulukların yargılama sürecine dahil edilmemesi gerektiğini iddia etmiştir (par. 35). Bu iddiadan sonra kendi yetki alanını bu ilke etrafında ören daire, her türlü yüce yargı görevini, adaletin tecellisine hizmeti baz alarak değerlendirmiştir. Bir kurucu ilke olarak işlev görecek olan maslahata uygunluk, uluslararası ceza hukukunun kaynaklarına galebe çalacak bir prensip olarak daire kararının hukukdışı zeminidir.

Halbuki hukuk zemini üzerinde kalınarak dairenin olumlu karar vermesine kaynaklık edecek bir ön inceleme safhasının varlığı bizatihi dairenin kendisince de kabul edilmiştir: Soruşturmaya başlamak için yer (*ratione loci*) ve konu (*ratione materiae*) bakımından yargı yetkisine aykırılığın bulunmadığı, savcı tarafından sunulan bilgilerin hemen tümünün yetkili, güvenilir ve muteber kaynaklara dayandığı, bu nedenle *bu aşamada* yetki talebinin gerektirdiği makul zeminin bulunduğu (par. 46-48); üstelik ABD'nin 98. madde uyarınca gerçekleştirdiği "dokunulmazlık antlaşmalarının" mahkemenin yargı yetkisine engel teşkil etmediği (par. 59), iddialar dahilinde insanlığa karşı suçların ve savaş suçlarının işlendiğine dair (de) makul zeminin bulunduğu (par. 66), dairenin saptamaları dahilindedir. Ayrıca, kabul edilebilirlik bahsinde tamamlayıcılık (*complementarity*) ve işlendiği iddia edilen suçların ağırlığı (*gravity*) testi geçilmiş, savcının yetki talebinin kabul edilemez bulunmasını gerektirecek bir etkene rastlanmadığı dile getirilmiştir (par. 71, 86). Kısacası daire, Statü'nün savcıyı yetkilendirmek için öne sürdüğü tüm koşulların sağlandığını bizatihi kendisi kabul etmiştir. Yasallık ilkesi gereği bu duruşmanın söz konusu saptamalar gereğince yetkinin verilmesi ile son bulması gerekir(di).

Ancak daire, kararın sonuç kısmını, bir başlıkla ABD'nin darbe sürecini yönetirken Statü'nün lafzına atfen sarf ettiği "adaletin tecellisi"ne ayırarak ABD yetkililerinin sözlerini aksettirmiştir (*echoed*) (*Complaint*, CCR, 2019: 5). Daire, her türlü yasal gerekliliğin karşılanmasına rağmen soruşturmanın adaletin tecellisine hizmet etmeyeceğine kanaat getirilecek makul sebepler (*substantial reasons ... would not serve he interest of justice*) olduğunu ifade etmiştir. Savcının 2007 yılında yazmış olduğu politika notunda yer alan "adaletin tecellisi testinin yargı yetkisi ve kabul edilebilirlik saptamalarının olumlu sonuçlanması halinde yapılabileceği" değerlendirmesine gönderme yapan daire, bu "durum" dahilinde yargı yetkisi ve kabul edilebilirlik şartlarının yerine gelmiş olduğunu ifade ederek kendisinin de bu testi uygulayabileceğini iddia etmiştir. Bir başka ifadeyle savcının yetki tekelinde olan "yargı yetkisi, kabul edilebilirlik ve ardından adaletin tecellisi testi"nin kendisi için de geçerli olduğunu iddia eden daire, ilk iki şart sağlandığına göre adaletin tecellisi analizi yapabilmekle muktedir olduğunu ifade etmiştir (par. 87, 88).

Ultra vires neticesinde yaptığı testin sonuçları ise çelişkilidir. Dairenin iddialarına göre (par. 91): 1) "Savcının talebi ile işlendiği iddia edilen suçlar arasın-

da geçen süre dikkate değerdir". Dairenin buradaki iddiası yetki talebinin konusunu oluşturan suçların 2005 ile 2015 yılları arasında işlendiği, bu sürenin çok uzun bir süre olduğu, bu süre dahilinde ve üstelik Afganistan şartlarında ne delillerin düzgün saklanabileceği ne de şahitlerin korunabileceği yönündedir. Ayrıca savcının, delillerin saklanmasını ve mağdurların korunmasını sağlamak üzere Statü'nün 57/3. maddesi uyarınca ÖYD'den yardım talep etmediğini de ekleyen daire bunu bir gerekçe olarak değerlendirmiştir. Ancak daire, bu iddiaların gerçekliği hakkında herhangi bir bilgi veya delil sunmuyor. İddialar soyut, temelden yoksun ve itham edicidir. Gerekçede savcının deliller ve şahitler konusunda aldığı/almadığı tedbirlere dair bir bulgu mevcut değildir. 2) "Savcının sundukları, delillere değil (*not evidance*), bilgilere (*informations*) dayanmaktadır." 20.000 sayfanın üzerinde belge ve yüzlerce mağdur tanıklığının tümünün delile değil, bilgiye dayanması neredeyse imkânsızdır. Kaldı ki mağdur temsiliyeti, UCM'nin en özgün yanlarından biridir ve dairenin bu yaklaşımı şahitlik kurumunu küçümser ya da görmezden gelir niteliktedir. Kaldı ki kararda bu iddiaya dair de herhangi bir veriye rastlanmıyor. 3) "Bu aşamada, hâlâ, konuya dair delil ve potansiyel şüpheliler mevcut olabilir." Söz konusu mevcudiyet, diğer iki koşulun olumsuzluğuna bağlanmış görünüyor ve bir uluslararası savcının, Afganistan gibi bir coğrafyada böylesi bir çatışma ortamında tüketici bir delil ve şüpheli niceliğine ulaşması mümkün değildir. Önemli olan soruşturmanın başlatılmasını gerektiren *makul* delil ve şüpheli verilerinin sunulmasıdır.

Kararın en *trajik*, hatta *dramatik* gerekçelerinden biri ise böylesi bir soruşturmanın dikkate değer meblağda kaynağa ihtiyaç duyduğu ve gelecek yıllarda mahkemenin bütçesinde böyle bir ek kaynağın bulunacağına dair bir emarenin olmadığı iddiasıdır! Daire, böyle bir soruşturmanın, mahkemenin finansal ve beşeri kaynaklarını yeniden tahsis etmesine neden olacağını belirterek kısıtlı bütçe göz önünde bulundurulduğunda bu durumun diğer gerçekçi yargılama olasılıkları için bir zarar/ziyan (*detriment*) anlamına geleceğini, dolayısıyla adaletin tecellisini de olumsuz etkileyeceğini ifade etmiştir (par. 95). Daireye göre başarılı bir soruşturma ve kovuşturma şartlarının sınırlı olması, olası bir soruşturmanın mağdurların beklentilerini karşılayamayacağı, mağdurların yalnızca spesifik davalardaki temsillerinin yargılama sürecine katkıda bulunabileceği, aksi takdirde bu durumun mağdurların özlemlerinin (*aspiration*) ötesine geçmeyeceği, bunun mağdurlar nezdinde mahkemeye dair bir hayal kırıklığı ve olası bir düşmanlık oluşturacağı varsayılmıştır (par. 96). Tüm bu gerekçeler ışığında ÖYD, bu aşamada Afganistan'ın "durum"u hakkında bir soruşturma yetkisi vermenin adaletin tecellisine hizmet etmeyeceği gerekçesiyle talebi oybirliğiyle reddetmiştir.

Bu kararın –ABD'nin açık tehditlerinin yanı sıra– bir darbe sürecini işaret ettiğini gösteren gelişmeler arasında kararın, yetki talebinde bulunulmasından yaklaşık 18 ay sonra verilebilmiş olması bulunuyor; normal şartlarda bu süre ista-

tistiki olarak 50-125 gün arasındadır ve daha da dikkat çekici olan husus, askıda bekletilen talep dönemi içerisinde yeni seçilmiş mahkeme başkanı dairenin kompozisyonunu yenilemiştir (*ICC, The Presidency*, "Decision assigning judges to divisions and recomposing Chambers", 16 Mart 2018). Üç yargıçtan ikisi değişmiş ve karar bu değişimden 13 ay sonra verilebilmiştir (*court packing*). Üstelik daire, bu "durum"a kadar talep edilen diğer *propruo motu* icra yetkilerinin hiçbirini reddetmemiştir: Burundi, Cote D'Ivoire, Georgia ve Kenya. Dünya kamuoyunda da ciddi ses getiren bu karar, Uluslararası Af Örgütü gibi kuruluşlardan sürecin takipçisi saygın uluslararası hukukçulara kadar ABD'nin pozisyonunun ayna imgesi (*mirroring*) olarak nitelendirilerek mahkûm edilmiştir. (*Amnesty International*, 12 Nisan 2019; Michael Platcha, 2019: 132-133). Kararın diğer ön incemeler, "durum"lar ve kovuşturmalar için bir soğutma etkisi (*chilling effect*) yapma ihtimali oldukça yüksektir. Zira böylesi bir emperyal müdahale yalnızca belli bir vaka hakkında yürütülmesi talep edilen soruşturmaları değil, mahkemenin evrensel muhakeme yetisini ortadan kaldırmaya yöneliktir ve bir uluslararası yargı kırımı girişimi olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle sürecin bir *coup d'etat imperial* olduğu konusunda tereddüt edilmemeli ve karar *momenti* bu minvalde değerlendirilmelidir: Emperyal müdahale, evrensel muhakeme karşısında (şimdilik) amacına erişmiştir.

Sonuç

Bu süreç ve karar *momenti* dünya ve hukuk kamuoyunda hak ettiği kadar tepki görmemiştir. Bunun birkaç nedeni olabilir: 1) Adaletin tecellisi bahsinde kararın hukuka uygunluğu iddiası, 2) savcının karar sonrası incelemelerini sürdüreceğini açıklaması, dolayısıyla sürecinin son bulmadığı düşüncesi, 3) reelpolitik gerilimlerin tarafı olmamak için sinikliğin konforuna sığınma, 4) mahkemenin geleceği ve bekası adına kararın sineye çekilmesi. Bu gerekçelerin tümü son derece sert bir dille eleştirilmelidir. Zira karar mahkemenin hem bugününü hem yarınını ipotek altına almaya çalışan emperyal bir zihniyetin ve siyasetin etkisi altında verilmiştir. Ne reel siyaset ne mahkemenin kurumsal bekası böylesi bir saldırganlığı meşrulaştırabilir. Uluslararası insan hakları hukuku ve uluslararası suçların cezasızlığı rejimiyle mücadele ancak ve ancak bu tip baskıcı tutumların ifşa edilmesi, eleştirilmesi ve üzerine gidilmesi ile hayata geçirilebilir. Savcının ve ÖYD yargıçlarının bağımsız ve tarafsız muhakeme insanları olarak kendilerini güvende hissetmelerini sağlayacak en önemli dayanaklardan biri, hukukun üstünlüğü ilkesine riayet ettiklerinde haklarının ihlal edilmeyeceğini bilmeleridir. Hem ulusal hem de uluslararası alanda geçerli olan bu denklem, sonsuz adalet mefhumunun bir parçası olan ceza adaletinin tecelli etmesi için gereken en önemli kurucu ilkedir. Bunun aksi modern *raison d'etat* çerçevesinde tek gerçek arzusunun kendi hükümet/hükmetme güçlerinin sınırsızca

serbest bırakılmasına dayalı bir ulusal ve/veya emperyal *rasion d'etat* anlayışının hâkim kılınmasıdır. Bu ise kalıcı bir olağanüstü hal rejimi dahilinde sürekli bir *coup d'etat* ihtimali ve gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktır.

KAYNAKÇA

Aksar, Y. (2003) "Uluslararası Ceza Mahkemesi ve Amerika Birleşik Devletleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52: 125-139.

Alpkaya, G. (2002a) *Eski Yugoslavya İçin Uluslararası Ceza Mahkemesi*, Turhan, Ankara.

Alpkaya, G. (2017b) "Uluslararası Ceza Yargılamaları, Cezasızlıkla Mücadele ve Hakikat. Hakkı" Sevimli, E. A., (der.) *Dava İzleme: Duruşma Salonunda Devlet ve Yurttaş* içinde, Hafıza Merkezi, İstanbul, 9-20.

Altıparmak, K. (2016) *Cezasızlıkla Mücadele El Kitabı*, İHOP, Ankara.

Bassiouni, C. (1980) *International Criminal Law. A Draft International Criminal Code*, Sijthof & Noordhof, Aalphen aa den Rijn.

Bergsmo, M. ve Kruger, P. (2008) "Article 53: Initiation of Investigation" Otto Triffterer (der.) *Commentary of the Rome Statute of the International Criminal Court* içinde, Beck/Hart, Oxford, 1065-1076.

De Gurmendi, F. S. (1999) "The Role of the International Prosecution" Lee, R. (der.), *The International Criminal Court: The Making of the Rome Statute* içinde, Kluwer Law Internaitonal, 175-188.

Eser, A. (2007a) "Uluslararası Ceza Mahkemesinin Kurulası: Roma Statüsünün Ortaya Çıkışı ve Temel Özellikleri" Yenisey, F. (der.) *Uluslararası Ceza Divanı* içinde, Arıkan, İstanbul, 3-35.

Eser, A. (2007b) "Uluslararası Ceza Adaleti Sisteminde İddia Makamının Oynadığı Temel Rol" Yenisey, F. (der.) *Uluslararası Ceza Divanı* içinde, Arıkan, İstanbul, 282-296.

Goldstone, J. ve Fritz, N. (2000) "'In the Interest of Justice' and Independent Referral: The ICC Prosecutor' Unprecedented Powers", *Leiden Journal of International Law*, 13: 655-667.

Graefart, B. (1990) "Universal Criminal Jurisdiction and an International Criminal Court", *European Journal of International Law*, 1(1/2): 67-78.

Kapasite Geliştirme Derneği. (2006) *Uluslararası Ceza Mahkemesi Temel Belgeler*, Ankara.

Köchler, H. (2005) *Küresel Adalet mi Küresel İntikam mı? Dönüm Noktasındaki Uluslararası Cezai Yargı*, çev. Keskin, F ve Denk. E, Alkım, İstanbul.

Platcha, M. (2019) "ICC Rejects Prosecutor Request to Investigate War Crimes in Afghanistan", *International Enforcement Law Reporter*, 35(4): 130-133.

Sancar, M. (2001) "Kalıcı Global Olağanüstü Hal", *Birikim*, 151: 12-21.

Schabas, W. (2004) *Uluslararası Ceza Mahkemesine Giriş*, Uluslararası Af Örgütü, İstanbul.

Schabas, W. (2011) *An Introduction to International Criminal Court*, Cambridge, New York.

Sevastik, P. (2019) "Rule of Law, Human Rights and Impunity: The Case of Afghanistan", *Hague Journal on the Rule of Law*, 1-53.

Stegmiller, I. (2017) "Article 15: Prosecutor" Klamberg, M. (der.) *Commentary on the Law of the International Criminal Court* içinde, Torkel Opsahl Academic EPublisher, Brussels, 182-191.

Sunay, R. (2007) *Tartışılan Egemenlik*, Yetkin, Ankara.

Tezcan, D. vd. (2017) *Uluslararası Ceza Hukuku*, çev. Kurşun G., Seçkin, Ankara.

Turhan, F. (2007) "Uluslararası Ceza Mahkemesinin Yargı Yetkisi" Yenisey, F. (der.) *Uluslararası Ceza Divanı*, Arıkan, İstanbul, 123-134.

Uğur, H. (2007) "Ceza Muhakemesinde Kovuşturmasında Mecburiyeti İlkesinden Maslahata Uygunluk İlkesine", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 73: 256-288.

Ulusoy, O. (2008) *Uluslararası Ceza Mahkemesi*, İnsan Hakları Gündemi, Ankara.

Yenisey, F. (2007) "Roma Statüsüne göre Soruşturma Evresi ve Deliller" Yenisey, F. (der.) *Uluslararası Ceza Divanı*, Arıkan, İstanbul, 255-280.

Belgeler-Kararlar

American Servicemembers' Protection Act, Public Law 107-206, 2002.

Amnesty International, "Afghanistan: ICC refuses to authorize investigation, caving into USA threats", 12 Nisan 2019.

Complaint Against the United States of America: Interference with Judicial Proceedings at the ICC, Center for Constitutional Rights, 2019.

ICC, Pre-Trial Chamber II, Situation in the Islamic Republic of Afghanistan, "Decision Pursuant to Article 15 of the Rome Statute on the Authorisation of an Investigation into the Situation in the Islamic Republic of Afghanistan", 12 Nisan 2019.

ICC Statement, "The ICC will continue its independent and impartial work, undeterred", 12 Eylül 2018.

ICC, The Presidency, "Decision assigning judges to divisions and recomposing Chambers", 16 Mart 2018.

ICC 15th Session of the Assembly of States Parties, Statement on Behalf of the United States of America, 17 Kasım 2016.

ICC 16th Session of the Assembly of States Parties, Statement on Behalf of the United States of America, 2017.

Office of the Prosecutor Policy Paper on Interest of Justice, 2007.

Situation in the Islamic Repuclic of Afghanistan, Request For An Authorisation Of An Investigation Pursuant to Article 15, 20 Kasım 2017.

Situation in the Republic of Kenya, ICC PT, Ch. II, Decision Pursuant to Article 15 on the Rome Statute on the Authorisation of an Investigation Into the Situation in the Republic of Kenya, 31 Mart 2010.

The Concerns of the United States Regarding the Proposal for a Proprio Motu Prosecutor, 22 Haziran 1998.

UNITED NATIONS SIRES/1422, 2002.

U.S. Dep't of State, Daily Press Briefing, Kasım 2016.

İzlanda Tencere Tava Devrimi

*Elif Doğan-Arslan**

Özet: Bu çalışmada, 2008 yılında, İzlanda'da finansal krizinin hemen ardından patlak veren ve "Mutfak" ya da "Tencere Tava Devrimi" olarak anılan toplumsal hareket incelenmiştir. Söz konusu toplumsal hareket hem yozlaşmış neoliberal düzene karşı duruşu ile kendinden sonra gelecek hareketlere öncülük etmiş; hem de doğrudan demokrasiye yönelik "repertuarı" ile devrimsel bir niteliğe bürünmüştür. Bu yazıda İzlanda Tencere Tava Devrimi, benzer kemer sıkma karşıtı hareketler ile karşılaştırılmış ve hareketin neden "devrim" olarak anıldığı tartışılmıştır. Bu bağlamda, "başarılı" bir toplumsal hareket olarak görülen Tencere Tava Devrimi'ni "aynı hava"dan çıkaran ve ona "devrim" niteliği veren yanlar ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Toplumun gerçek sahipleri olarak kendini yeniden tanımlayarak uyanan halkın bozulmamış bir dünya özlemi ile gerçekleştirdiği doğrudan demokrasi denemelerine özellikle dikkat çekilmiştir.

Anahtar sözcükler: İzlanda, Tencere Tava Devrimi, Mutfak Devrimi, toplumsal hareketler, doğrudan demokrasi, kemer sıkma politikaları, yolsuzluk.

> "İzlanda tarihinde ilk kez genç bir anarşist, hükümete karşı gösteri yapan kalabalığın içinde tencere ve tava çalan büyükannesine rastlıyordu."
>
> (Bergmann, 2009)

Giriş

Eğer devrim var olan sistemde yapılan kökten bir dönüşümse, İzlanda'da tüm siyasi yapı ve toplumun algısının sorgulandığı ve topyekün bir uyanışın başladığı toplumsal hareketler neden bir devrim teşebbüsü sayılmasın? Bir dizi ayaklanma sonucu istifa eden bir hükümet, elde edilen haklar ve nispeten düzelen bir ekonomiyi getiren, başarılı bir toplumsal hareketten çok daha fazlasını ifa-

(*) ODTÜ Siyaset Bilimi, Doktora Öğrencisi.

de eden 2008'in devrimci zihniyeti günümüz konformist zihniyetine karşı ciddi bir başkaldırı niteliğindedir.

"Mutfak" ya da "Tencere Tava Devrimi" olarak anılan İzlanda'daki toplumsal hareketler esasen 2008 yılı başında yaşanan finansal kriz ve yolsuzluğa karşı ayaklanan halkın yaptığı protesto eylemleri olarak patlak vermişti.[1] Binlerce eylemci İzlanda'nın başkenti Reykjavik'teki parlamento binasının önünde toplanmış, hükümet temsilcilerini istifaya çağırıyordu. Gerçekten de, protestoların amacı finansal krizden doğan buhranın sona erdirilmesi, bunun sorumluları olarak görülen hükümetin ve Merkez Bankası başkanının istifasından başka bir şey değildi. Fakat süreç içinde, kitlelerin örgütlenerek gerçek demokrasi özlemiyle bir anayasa taslağı hazırlamaları ve yine bu demokrasi anlayışının sorgulanarak hem yeni medyanın hem de meydanların temel araçlar olarak kullanılması Reykjavik'te bir halk uyanışını başlatmış oluyordu. Eylemlerin biçimi ise çok alışıldık değildi: Binlerce kişi hep bir ağızdan bağırıyor, tencere ve tava çalıyor, ellerine aldıkları yumurtaları ve taşları parlamento binasının camlarına fırlatıyordu. Kamusal alanlarda herkese açık paneller düzenleniyor, uzun tartışmalar yapılıyor, yeni bir anayasa yazmaya kalkışılıyordu. Tartışılan konular ve alınan kararlar ise eşzamanlı olarak sosyal medya aracılığıyla paylaşılıyordu. Kitleleri oyunun gerçek aktörleri olarak kamusal alanda bütünleştiren bu bilinç, yozlaşmış parti siyasetine ve neoliberal düzene başkaldırıyordu. Birgitta Jónsdóttir'un[2] ifade ettiği gibi "toplum denen şey halktı, dışsal bir güç değildi"; tüm bu başkaldırı işte bu özbilincin sonucuydu. Toplumun, yani kendilerinin iyiliği için kitleler karar alma sürecine doğrudan katılmalıydı. Bu anlamda, başarılı bir toplumsal hareket olarak görülen Tencere Tava Devrimi, hem alışılmadık "repertuarı"[3] ile hem de toplumun gerçek sahipleri olarak kendini yeniden tanımlayarak uyanan halkın bozulmamış bir dünya özlemi ile gerçekleştirdiği doğrudan demokrasi denemeleri olarak dikkat çekicidir.

Bu çerçevede, bu makalede, İzlanda Tencere Tava Devrimi'nin başarısı, sonuçları, devrimci niteliği, hem toplumsal hareketlerin genel özellikleri hem de İzlanda'nın kendine özgü nitelikleri bağlamında tartışılacaktır. Aynı tencere ve tavayla neden İzlanda'da kulaklara "aynı hava"nın çalınmadığı ve dinletilmeye çalışılan tınının yarattığı fark ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

---

1 Detaylar için bkz: *Pots, Pans and Other Solutions*, Belgesel, https://www.youtube.com/watch?v=JGwMIlpgR2A,

2 Izlanda parlamentosu (Althing) üyesi ve aktivist (eski "Citizens' Movement ve The Movement" kurucularından ve günümüzde Korsan Parti üyesi).

3 "Repertuar" Charles Tilly'nin *Contentious Performances* isimli kitabında kullandığı bir ifadedir. Buna göre, bir performans ya da repertuvar, çekişmeci siyasetin katılımcılarının taleplerini rutin bir işlem gibi değil de (internetten herhangi bir ürün ısmarlarken yapılan türden), onları dramatize ederek biçimlendirdikleri durumu anlatır. Daha fazla bilgi için bkz. Tilly, 2008: 15.

Yeni toplumsal hareketler

Kökü herhangi bir konudaki adaletsizliğe dayanan toplumsal hareketler aslında yeni bir tartışma konusu değildir. Castells'in vurguladığı gibi, "insanlığın mahşerinin atları çok çeşitli çirkin biçimlerde yolculuk eder: ekonomik sömürü, umutsuz yolsuzluk, hakkaniyetsiz eşitsizlik, demokratik olmayan yönetim, baskıcı devletler, adil olmayan yargı, ırkçılık, zenofobi, kültürel yadsıma, sansür, polis şiddeti, savaş çığırtkanlığı, bağnazlık, mavi dünyaya karşı duyarsızlık, kişisel özgürlüğün tanınmaması, mahremiyet ihlali, gerontokrasi, darkafalılık, cinsiyetçilik, homofobi ve biz canavarlara eşlik eden diğer mezalim" (Castells, 2012: 12). Dolayısıyla, aslında insanlığın tarihine paralel olarak adalet duygusuna zarar veren herhangi bir unsur toplumsal hareketlerin motivasyonu olabilir.

Her ne kadar, toplumsal hareketler konusunda farklı dönemleştirmeler ve farklı yaklaşımlar bulunsa da, "yeni" toplumsal hareketleri analiz ederken 1960 sonrası dönem pek çoğuna göre önemli bir uğrak olarak anılır. Yurttaş hakları hareketi ve daha sonra savaş karşıtı, feminist hareketler ile toplumsal ve siyasal hak taleplerine yönelik diğer hareketlere bu tarihten sonra çokça rastlanmıştır. Böylelikle, feminist, eşcinsel, çevreye ve azınlıklara yönelik hareketler ile nükleer silah karşıtı hareketler "yeni toplumsal hareket" olarak anılmaya başlamıştır (Plotke, 1995: 114-115). Bu ifadeyle "yeni"liği vurgulanan aslında söz konusu hareketlerin kendinden önceki sınıf hareketlerinden farkıdır.

Scott, yeni toplumsal hareketler ile işçi hareketlerini konum, amaç, örgütlenme ve kullanılan araç bakımından ayırır. Yeni toplumsal hareketleri sivil toplumda konumlandırırken, işçi hareketlerini devletin ve siyasetin sınırlarına dahil eder. Biri değerler, yaşam tarzları ve toplumları savunurken, diğeri siyasal bütünleşme ve iktisadi haklar elde etmeyi amaçlar. Ayrıca, ilki genellikle taban örgütlenmesine sahipken, işçi hareketleri resmî ve hiyerarşik örgüt yapısı ile faaliyet gösterir. Bu açıdan, Scott'a göre işçiler siyasal olarak mobilize olurken, yeni toplumsal hareketler kültürel inovatif araçlar ile doğrudan harekete geçerler (Scott, 1990: 19). Yeni toplumsal hareketler gerçekten de, kullandıkları araçlar bakımından farklılaşır. Castells'in ifade ettiği gibi, "bu hareketler her durumda siyasi partileri göz ardı etmiş, medyaya güvenmemiş, herhangi bir liderliği tanımamış ve her türlü örgütlenmeyi reddederek internet, toplu tartışma ve karar almaya imkân veren yerel meclislere itimat etmişlerdir" (Castells, 2012: 4).

Üretim biçiminin değişmesi aynı zamanda iktidar ilişkilerini de değiştirerek toplumun yapısını dönüştürür. Touraine bu dönüşümü endüstriyel toplumdan post-endüstriyel topluma geçiş olarak nitelerken, Lash ve Urry ise, örgütlü kapitalist toplumdan örgütsüz kapitalist topluma geçiş olarak açıklar.[4] Bu bakış açı-

4 İlk arguman için Touraine'e (1995), ikinci argüman için Lash ve Urry'ye (1998: 161-162) bakılabilir.

sıyla, toplumun yapısındaki değişiklik toplumsal hareketlere de yansımıştır. Bu bağlamda, Lash ve Urry, işçi sınıfını değişimin öznesi olarak gören klasik Marksist yaklaşımından ayrılarak toplumsal ve eknomik dönüşüm süreçlerinde "hizmet sınıfı"nın yirminci yüzyıl boyunca artan önemini vurgularlar. Lash ve Urry'nin hizmet sınıfı hakkında altını çizdiği başlıca özellikler şöyle sıralanabilir (Lash ve Urry, 1998: 162): İlk olarak, hizmet sınıfı, sermaye, toprak ya da yapı mülkiyetini elinde bulundurmaksızın toplumsal işbölümü içerisinde hâkim pozisyon ve yerlere sahip olabilir. Böyle bir hizmet sermayesi, emek süreçlerini kavramsallaştırma, işyeri içerisindeki işgücü girişi ve uygulanmasının denetlenmesi ve hanehalkı dışındaki işgücünün üretimi ve düzenlenmesini koordine eder. Bununla birlikte, iyi tanımlanmış organizasyonel ya da daha farklı yeterlilik esasına dayanan kariyer planları ile "vasıfsız beyazyakalı işçiler"den ayrılır. Ayrıca bu sınıfın büyüklüğü, gücü ve bileşimini (kadın/erkek, kamu/özel sektör) sermaye ve emek arasındaki; toplumsal cinsiyet içerisindeki (özellikle mesleklerin maskülenleştirilmesi çabaları); devlet örgütlenmesinde veya fonksiyonlarındaki ya da ulusal ekonomi içerisindeki sektörel çatışmalar belirler. Dolayısıyla, bu karmaşık yapının, sınıf-dışı ya da sınıfsal olmayan değil, daha çok farklı sınıf ve katmanların katılımı ile oluşmuş yeni bir toplumsal dinamik yarattığı söylenebilir. Bu doğrultuda, böyle karmaşık bir toplumsal sistemde, işçi sınıfı örgütlenmeleri artık örgütsüz kapitalist toplumda yer alan bu heterojen "yeni orta" sınıfı temsil edemez ve taleplerini karşılayamaz. Bir başka deyişle, Lash ve Urry'nin tespitlerinden yola çıkınca, sınıfsal mücadele ve örgütlenme biçimlerinin dışına taşan yeni toplumsal hareketlerin örgütsüz kapitalizmde kaçınılmaz olduğu değerlendirilebilir.

Castells, toplumsal hareketlerin tarih boyunca, yeni değerler, gayeler ve normlar yarattığını vurgular. Bu yaratıcı dinamik kurumları ve toplumsal hayatı dönüştürebilecek bir nitelik taşır" (Castells, 2012: 9). Toplumsal hareketlere biçilen bu rol birtakım soruları da beraberinde getirir: "Sınıf" ile doğrudan bağlarını koparmış görünen, koparmasa da gücünü doğrudan homojen ve tek bir sınıftan almayan bu tip hareketler gerçekten sömürü sistemini değiştirecek "ciddi" bir gücü olabilir mi? Yoksa bu hareketler yalnızca akıntıya kürek çekmekten başka bir şeyi ifade etmiyor mudur? Peki bu hareketlerin sistem değişikliği gibi bir kaygısı var mıdır? Plotke'nin belirttiği gibi her ne kadar toplumsal hareketler sıklıkla devrimci bir proje hayalini gerçekleştirme potansiyelleri ile değerlendirilseler de, bu hareketlerin ne devrim gerçekleştirme yeterliliği ne de bu yönde bir eğilimi vardır. Yine de, yeni toplumsal hareketlerin devrimci potansiyelden yoksunluğu sorunu, ortodoks Marksist bakış açısının bu hareketlere cevaben ürettiği temel argümanı oluşturur (Plotke, 1995: 114).

Özellikle "tarihin sonu" tartışmalarının yapıldığı dönemde, yeni toplumsal hareketler etkisi açısından fazlaca eleştirildi. Toplumsal hareketlere olumlu bakan Touraine'e göre, "totaliteryanizmin bataklıkları ve menderesleri ile saptırıl-

mış ve devletin söyleminde dondurulmuş olan tarih nehri, akışını bir veya birçok geleceğe doğru devam ettirmektedir... Buna karşılık toplumsal aktörlerin, doğunun, batının ve güneyin varlığının ve etkisinin yeniden keşfedilmesi; tarihin sonuca ulaşmaktan ziyade yürüyüşünü sürdürdüğünün anlaşılmaya çalışılması gerekmektedir" (Touraine, 1995:393). Gerçekten de, tarih akarken değişir. Bu süreçte, toplumsal hareketler kurumsal iktidarı elinde bulunduranların gözetiminden bağımsız bir şekilde mücadele verir.

Sivil toplumdan köklenip belirli homojen bir sınıfa dayanmayan ve kendiliğinden gelişen; hareketin mensuplarının internet ve sosyal medya araçlarını kullandıkları ve var olan sistemi değiştirme gibi bir kaygı ile güdülenmemiş oldukları bilinen İzlanda vakasının yeni toplumsal hareketler kategorisi altında sınıflandırılması gerektiği aşikârdır. Dolayısıyla, başarısı ve etkileri yukarıda aktarılan eleştiri doğrultusunda değerlendirilmelidir. Böyle olmakla birlikte, İzlanda Tencere Tava Devrimi sürecinde getirilen demokrasi eleştirisi ve "tarihi sürdürme" konusunda açılan yol gözden kaçırılmamalıdır.

Yeni toplumsal hareketler çağında kemer sıkma politikaları karşıtı hareketler

> "Güven yok oldu. Güven, toplumu, piyasayı, kurumları bir arada tutan şeydi. Güven olmadan hiçbir şey işleyemez oldu."
>
> (Castells, 2012: 1)

Sitrin ve Azzelini, kırılma yaratan fünyenin çoğu zaman deprem ya da ekonomik çöküş gibi dışsal olduğundan ve özellikle resmî kurumların da çöktüğü zamanlarda birbiriyle dayanışma yapacak yüz binlerce insanı bir araya getirebileceğinden bahseder (Sitrin ve Azzelini, 2014: 16). Yani, bu kırılma tıpkı bir zincir reaksiyon gibi yaşamın her alanını etkilerken aynı zamanda insanların kenetlenmesini de sağlar.

Günümüzde birçok toplumsal hareketin sebebi herkesin ortak "düşmanı" "neoliberal ekonomi politikaları"dır. Böyle bir düşmana karşı ulus-ötesi sınırlara sıçrayan mücadele, yalnızca iktisadi refahı değil, aynı zamanda adalet, demokrasi ve yozlaşmamış ve insani bir düzen arayışını da beraberinde getirmiştir. Yani, toplumsal hareketler ele aldıkları konular itibarıyla yerel ve ulusalı aşarak ulus-ötesi konulara ve bağlamlara taşınmıştır (Coux ve Szolucha, 2013).

Toplumsal hareketler, 1960'lardan beri iktidarın merkezî yönetim mekanizmalarını eleştirmiştir. "Indignados", "Diren" ve Avrupa'nın çeşitli yerlerinden görülen kemer sıkma politikalarına karşı sürdürülen toplumsal hareketlerde görüldüğü gibi doğrudan, eşitlikçi ve halk merkezli demokrasiye yönelik talepler dile getirilmiştir (Coux ve Szolucha, 2013). Bir başka deyişle, toplumsal hareketlerin ulus-ötesi nitelik kazanmasıyla birlikte temsilî demokrasi eleştiri ok-

larının hedefi olmuş ve yozlaşmamış, doğrudan demokrasi talep edilmeye başlanmıştır.

Bir önceki bölümde anlatılmaya çalışıldığı gibi, toplumsal hareketler kendiliğinden gerçekleşen kitlesel hareketlerdir ve temel motivasyonu var olan sistemi değiştirmek değildir. İşin içine bir de yaşam tarzlarına ve kültürlere yönelik mücadele girince, siyasal mücadele araçları içinde toplumsal hareketlerin rolü biraz küçümsenir. Oysa 2008'den itibaren İzlanda, Yunanistan, İspanya, Portekiz, Tunus, Mısır, Suriye, Bahreyn ve Libya gibi birçok örnekte görülebileceği gibi toplumsal hareketlerle birlikte sistem de (kapitalizm) sorgulanmıyor değildir. Dolayısıyla, toplumsal hareketlerde, kamu harcamalarındaki kesintilere odaklanıldığı kadar kamu hizmetinin kalitesindeki kötüleşme, artan eşitsizlik ve yoksulluk gibi konular da ele alınarak çeşitli protestolarla dile getirilmeye başlanmıştır (Della Porta, 2015: 4).

Kendiliğinden gerçekleşme, geçici olma, belli siyasi partilerin ya da tek bir sınıfın öncülüğünde olmama, hiyerarşik olmayan ve eşit katılıma dayanan örgütlenişi ile kemer sıkma politikalarına karşı düzenlenen hareketler de yeni toplumsal hareketlerin bir türü sayılabilir. Bu hareketler de bir "devrim" beklentisi olmaksızın, insanların yaşadıkları, çalıştıkları, emek verdikleri, ekip biçtikleri yerden doğrudan doğruya verilen tepkilerdir (Klein, 2004: 221). Ayrıca, her ne kadar kemer sıkma politikalarına karşı verilen toplu, küresel bir mücadeleden söz edilse de, bu mücadeleye dahil olan tüm bireylerin savunduğu kapsamlı bir ideolojinin kabulü söz konusu değildir. Harvey'e göre, bu hareketlerin en önemli özelliği tepeden bir ideoloji tarafından değil, tamamen tabandan gelen bir tepkiyle hareket etmeleridir (Harvey, 2014: 3). Bununla beraber, kemersıkma politikalarına karşı düzenlenen hareketlerde dile getirilen şikâyetler neoliberal düzenle alakalı olduğu için belli bir kimlik temelli toplumsal harekete nazaran daha geniş bir toplumsal tabanı arkasına alabilir. Bu bağlamda, genel duyarlılığı dile getirmesi bakımından, kemer sıkma politikalarına karşı düzenlenen hareketler kamuoyunu yansıtır (Della Porta, 2015: 220). Sonuç olarak, neoliberal yozlaşmadan kaynaklanan mahrumiyet, daha adil, eşit ve müreffeh bir düzen arayışı olarak vatandaşların temel motivasyonu olur. Bir başka deyişle, ekonomi politikalarından doğan bu hareketler toplumsal adalet tartışmalarını da beraberinde getirmiştir (220).

Söz konusu hareketler, küresel çağın kurumlarını, kapitalizmi, serbest ticareti ve emperyalizmi hedef alır. Klein, halkı bir araya getiren ortak ruhun radikal bir başkaldırı olduğunu söyleyerek yaşamın her alanının özelleştirildiği; her hareketin ve değerin metaya dönüştüğü günümüzde binlerce grubun ortak tehdite karşı mücadele verdiğini ifade eder (Klein, 2004: 220). Yani, insanlar, yaşamın her köşesine nüfuz eden neoliberal düzene karşı tabandan bir mücadele başlatmışlardır. Bu hareketlerin temel mantığı tabandan gelen bu isyandır.

Tencere Tava Devrimi

Tencere Tava Devrimi, çoğu zaman, toplumsal hareketler literatüründe yer alan kemer sıkma politikalarına karşı hareketler arasında hiç sayılmayan, kimi zaman ise son on yılda kemersıkma politikalarına karşı düzenlenen hareketlerin ilk halkası olarak özel önem atfedilen enteresan bir harekettir. Bazı kaynaklarda, İzlanda "Devrimi" süresince yapılan haberlerin kasıtlı olarak sansürlendiği bile iddia edilmiş, böylece kapitalist ülkelerde uygulanan kemer sıkma politikalarının önünde engel olabilecek bu tür hareketlere bir emsal oluşturulmasının önüne geçilmek istenmiştir (Júlíusson, 2011; Vassaf, 2012.). Fakat nasılsa, Tencere Tava Devrimi adını duyurararak, sınıf ve yaş ayrımı yapmaksızın, çok farklı sınıf ve katmanlardan oluşan halkı İzlanda tarihinde ilk kez bir araya getirmeyi başararak büyük bir etki yaratmayı başarmıştır.

ÓLAFSSON, Ó. (2009)

Para mutluluk getirir mi? En azından refah getirdiği söylenir. 2006 yılında yapılan uluslararası bir çalışmaya göre, İzlandalılar dünyanın en mutlu, en müreffeh insanları idi. İzlanda bu refahı büyük ölçüde, 1998'de küçük müesseseler olarak kurulan ve sekiz yıl sonra dünyanın en iyi üç yüz bankası arasına girmeyi başaran üç bankaya borçluydu (Wade ve Sigurgeirsdottir, 2010).

Castells'in ifade ettiği üzere, 2007'de, İzlanda gayrisafi milli hasıla bakımından dünyada beşinci sıradaydı ve İzlandalılar Amerikalılardan yüzde yüz altmış

daha fazla kazanıyorlardı. Fakat finansal kapitalizmin spekülatif gelir yaratma etkisi uzun sürmeyince, İzlanda'nın ekonomisi aniden gerilemeye başladı (Castells 2012: 31). Bütün bu süreçte, İzlanda'da neredeyse kimse neoliberal düzen karşıtı bir harekete dahil olmamıştı (Júlíusson, 2011). İnsanların içine nüfuz eden kayıtsızlık, yaşamın her alanına giren yozlaşma ile kol kola yoluna devam ederken 2007'nin sonunda halkı isyana götüren ekonomi politikalarının ötesinde bir şeylerdi. Julliusson ve Helgason, İzlanda Tencere Tava Devrimi vakasından önceki dönemi Gramscici terimlerle açıklarken, İzlanda hükümetinin önceleri işçi ve köylülerin taleplerini bir şekilde tatmin edip organik krizi engellediklerini söylerler (Júlíusson ve Helgason, 2013: 191). Ekonomik krizle birlikte çözülen bu ilişki organik krize sebep olmuştur.

Burada İzlanda vakası iki yanıyla incelenecektir. İlk olarak hareketin orijinal "repertuar"ı (Tilly, 2008) ile gündeme gelen "isyan" kısmıyla ve kendinden sonra gelen hareketler üzerindeki etkisi vurgulanacaktır. İkinci olarak ise, tüm süreç boyu atılan "devrimci" adımlara yer verilecektir. Her ne kadar, başbakan ve parlamento karşısında ellerinde tencere ve tavalarla yapılan protesto hareketleri daha çok gündeme gelerek akıllarda daha fazla kalsa da, bu çalışmada hareketin "devrimci" kısmına ışık tutmaya çalışacağım.

İsyan: "Mennska Framtíð"[5]

Guardian Liberty Voice'ta Rebecca Savastio "Beyaz Saray'ın önünde ABD hükümetini istifaya çağıran bir protestoya katıldığınızı hayal edebilir misiniz?" diye sorar. Bununla da yetinmez; "... bir grup rastgele seçilmiş vatandaşın kurumsal dolandırıcılığı yasaklayan bir ABD anayasası yazdığını düşünebiliyor musunuz?" (Savastio, 2013) diye sorar. "Özgürlükler ülkesi"nde bile sorulan bu sorular aslında, yolsuzluktan bıkmış ve vatandaşların pasifliğinin kanıksandığı herhangi bir ülkede akla gelebilecek sorulardır. Halk ne yaparsa yapsın, otoriter devletin kulağına çalınan "aynı hava"dır, hareketin kendine özgü ne bir gücü, ne de belli bir etkisi vardır; halk da bunu yavaş yavaş ve sessizce kabul eder. Çünkü ayaklanan yalnızca huzursuzluk yaratan ve sonsuza kadar mutluluk getirecek neoliberal düzeni bozan "marjinal gruplar"dır. Dolayısıyla, Tencere Tava devrimi ceberut devleti eleştirme "cüretini" kendinde görmekle takdire şayandır.

ÓLAFSSON, Ó. (2009)

5 Devrimin sloganı olan "Mennska Framtíð", "insani bir gelecek" anlamına gelir (bkz. Swinden, 2011).

Bilindiği gibi, İzlanda'daki protestolar Ekim 2008'de ülkenin en büyük özel bankalarının (*Kaupthing*, *Landsbanki* ve *Glitnir*) kamulaştırılmasını takiben atılan adımlara yönelik küçük ayaklanmalar şeklinde başlamıştı (England, 2015a). Aslında yapılmaya çalışılan bu bankaların hisselerinin satın alınarak iflaslarının engellemesiydi. Buna rağmen, bu üç bankanın 25 milyar dolar borç bırakarak iflas etmelerinin önüne geçilemedi. Olağanüstü hal yasaları çıkarılarak vatandaşların, iflas eden bankaların hem İzlanda'da hem de bu bankaların İngiltere ve Hollanda'daki şubelerindeki tasarrufları güvence altına alınmaya çalışılırken, İzlanda kronu hızla yere çakılmaya, işsizlik artmaya devam ediyordu. Ekonomi, İzlanda'nın görüp görebileceği en kötü seviyedeyken, süpermarketlerde yiyecek bulunamadığı dedikoduları kulaktan kulağa yayılıyordu (England, 2015a). Belki de duyanın inanamayacağı bu kötü gidişatın sonunda, beklendiği gibi "kurtarıcı" IMF ekonominin iplerini ele almıştı (Júlíusson ve Helgason, 2013: 200).

ÓLAFSSON, Ó. (2009)

Bu gelişmelere karşı ilk protesto 11 Ekim Cumartesi günü "isyanın kahramanı" Hordur Torfason tarafından Austurvöllur'da İzlanda parlamentosu önünde söylediği "banksters" şarkısıyla başladı (Castells, 2012: 34). Torfason'un başlattığı isyan şarkısının internet hızıyla dalga dalga yayılması uzun sürmedi. Şarkı öyle sevildi ki, insanlar kulaklarda bu isyanın fon müziğiyle tam tamına dört ay boyunca her cumartesi aynı yerde toplanarak, hükümeti ve Merkez Bankası'nı istifaya çağırarak yeni seçimlerin yapılmasını talep etti. Bu sırada, "anarşist" diye yaftalanan eşcinsel aktivistler, muhalif ya da heterodoks iktisatçılar, uluslara-

rası seviyede itibar gören yazarlar, aydınlar, internet anarşistleri, punk anarşistler ve neo-Marksistler, Austurvöllur'da kendi direniş gruplarını oluşturup alternatif toplantılar düzenliyorlardı (Júlíusson ve Helgason, 2013: 200). Yani, direnişçiler arasında sınıf-temelli homojen bir bağ olmadığı aşikârdı.

ÓLAFSSON, Ó. (2009)

Birbirinden farklı kesimlerden oluşan bu topluluk, sinema, tiyatro gibi kamuya açık alanlarda siyasetçi, sendika temsilcisi, bankacı ve medyada tanınmış yüzlerle halkı buluşturan açık oturumlar yapıp televizyonda yayınladılar (200). Sistemin "paydaş"larını kendi hareketlerinin sorumlulukları olarak hesap vermeye çağırmak ve davetlilerin de bu toplantılara iştirak edip halkla yüzleşmesi dünyanın birçok yerinde görülmeyecek bir şeydi. Krizin müsebbibinin finansal ve siyasi aktörler olduğuna işaret ediliyordu. Karşılığında bu aktörler yalnızca ekonomik konjonktürü suçlayarak kendilerini aklayamıyorlardı. Fominiya'nın altını çizdiği gibi finansal ve siyasi aktörler sıradan vatandaşlara karşı sorumlulardı ve hareketlerinin sonuçlarının hesabını vermeleri gerekiyordu. Vatandaşların siyasete karşı gafletinden uyanması demokratik reformların da önünü açıyordu. Bir kişi bir oya sahip olmanın ötesinde referandum yoluyla borçların geri ödemesine ilişkin alınacak karar ile İzlanda ekonomisine yön verebilecek; katılımcı yöntemlerle yazılacak anayasada söz sahibi olabilecekti (Fominaya, 2014: 153). Yani, ekonomik sistemi düzeltmeye yönelik olarak başlayan protestolar yavaş yavaş demokrasiyle, eşitlikle, adaletle ve bozulmuş/yozlaşmış sistemle derdi olan toplumsal bir harekete dönüşecekti. Belki de bu yüzden hareket "insani bir gelecek" anlamına gelen "mennska framtíð" sloganıyla anılıyordu.

Austurvöllur'da her hafta toplanan İzlanda halkını 20 Ocak 2009'da ellerinde tencere ve tavalarla parlamento binasının önünde buluşturan gaye de insani bir gelecekten başka bir şey değildi. Hafızalara kazınan bu sahnede, biber gazıyla müdahalede bulunan polislere karşı binlerce protestocu ellerindeki tencere ve tavalara vuruyor, bağırıyordu (Júlíusson ve Helgason, 2013: 201). Bu, hükümetin istifa kararından üç gün önce ve protestoların başlangıç tarihinden aşağı yukarı dört ay sonraydı. 23 Ocak 2009'da Başbakan Geir Haarde ve hükümet istifa etti ve takip eden nisan ayında Sosyal Demokrat Birlik, Bağımsız Parti ve Sol Yeşil Hareketi'nin koalisyonuyla sonuçlanan genel seçimler yapıldı, ayrıca Merkez Bankası Başkanı 1 Şubat 2009'da görevden alındı (Swinden, 2011). Başlayan yeni dönemde, sosyal demokrat Başbakan Johanna Sigurdardottir eşcinsel olduğunu açıklayan ilk başbakandı ve kabinenin yarısı kadındı.

Yeni hükümetin iktidara gelir gelmez görevi yalnızca ekonomiyi düzeltmek değil, aynı zamanda halkın yitirilen güvenini de yeniden kazanmak oldu (Castells, 2012: 38). Bu yüzden ilk olarak, hükümet vatandaşları krizin etkilerinden koruyabilmek için bir istikrar paketi uygulayarak kamu harcamaları ile iç talebi makul bir seviyede tuttu. İkinci olarak ise, kron devalüe edilerek balık, alüminyum ihracatı, turizm ve yerel işletmelerde tüketimi artttıran pozitif bir etki yaratıldı. Ayrıca, hükümet, sermaye ve yabancı para akışını kontrol ederek sermayenin ülke dışına çıkışını engellemeye çalıştı (37-38). Bununla birlikte, Birleşik Krallık ve Hollanda, İzlanda devletinden kendi ülkelerindeki Landsbakinn çıkışlı hesapların güvenceye alınmasını talep edince yeni bir anlaşma yapılması gündeme gelmişti. Nihayetinde, halk, bankaların borcunun ödenmesini protesto etti ve yapılan referendumda da borçların ödenmesi reddedildi (Swinden, 2011). Castells'e göre, İzlanda'da krizin bedeli bankalara ödetilip halk mümkün olduğunca bununla yüzleştirilmemeye çalışıldığı için, İzlanda Avrupa'daki diğer örneklere benzemez (Castells, 2012: 43). Aynı şekilde, Wade ve Sigurgeirsdottir de İzlanda'nın bu anlamda uç bir örnek olduğunu belirterek, İzlanda'nın ekonomi üzerinde yeniden hâkimiyet kurarak finansal krizi engellediğini ve bankaların yeniden kontrolden çıkmalarının mümkün gözükmediğini ifade ederler (Wade ve Sigurgeirsdottir 2010: 29). Bu gelişmelere bakılırsa, Tencere Tava Devrimi'nin en azından "isyan" kısmının amacına ulaştığı ve hareketin belirli ölçüde bir başarı elde ettiği sonucuna varılabilir.

"Devrimci" adımlar

İzlanda örneğine bakarak yaşanan yeni, yozlaşmamış, şeffaf ve daha katılımcı bir demokratik sistem kurma çabalarını "devrimci adımlar" olarak ele alıyorum. Bu adımlar yeni araçlar geliştirip örgütlenmekten, yeni kanunlar ve anayasa oluşturarak tüm sistemi yeniden kurmaya kadar vatandaşların demokratik

katılımını garanti eden teşebbüsleri içeriyor. Dolayısıyla, bir anlamda "halk"ın siyasette kendini yeniden tanımladığı bu süreç vurgulanmaya değerdir.

Öncelikle, sıklıkla vurgulandığı gibi, İzlanda'daki protestoların tek derdi ekonomik refah olmadığı için protestolar hükümetin istifası ile sona ermemiştir. Aksine gitgide büyüyen bir halk dayanışması ortaya çıkmış ve herkes toplumu yeniden inşaa etmek üzere gönüllü olarak katılım sağlamıştır. Swinden'ın makalesinde aktarıldığı gibi (2011), şehrin en büyük sinemasında toplanan halk, kendi içlerinde gruplara ayrılarak, bir yandan yardıma ihtiyacı olanlar için yardım kampanyaları yürütüyor; bir yandan da bankacı ve işadamlarının muhitlerinde protesto gösterileri yaparak onları hesap vermeye çağırıyorlardı. Bazı gruplar ekonomik model ve finansal sistemler üzerinde çalışarak alternatif modeller arıyordu. Bazı gruplar ise anayasayı yazan komiteye öneriler sunmak üzere gerçek demokratik katılıma ilişkin alternatifler üzerinde çalışıyordu. İnsan hakları konusunda "Siðbót" ("Reformcular") adındaki halk örgütlenmesi ile "Alþingi Götunnar" ("Sokak Parlamentosu") da bu dönemde kurulmuştu. Bu enformel kuruluşlar, taban örgütlenmeleri ile aktif olarak destekleniyordu. Özellikle "Humanist Parti" adı altında kurulan parti oldukça öne çıkıyordu. 2009 sonbaharından 2010 baharına kadar her cumartesi toplanan gruplar hem demokratik hakları için hem de bankaların zararından dolayı yaşanan tahribattan dolayı hesap soruyorlardı.

Yaşanan sarsıntıda zarar gören temel şey güvendi. En başta, siyasi elitin ekonomik elite biat etmesi ve bu süreçte siyasi partilerin içine düştüğü temsil sorunu sorgulanıyordu.[6] Bu doğrultuda, halk "aracı" olan siyasi partileri kaldırarak, kendi hakları için doğrudan mücadele edilmesi gerektiğini savunuyordu. Siyasi partilerin itibarı alaşağı ediliyordu. Bunun en büyük örneği komedyen Jón Gnarr'ın 2009 yılının Kasım'ında siyasi partileri hicvetmek için kurduğu "Best (En İyi) Parti" adındaki siyasi partiydi. Hicvin boyutu öylesine abartılmıştı ki; seçim kampanyasında, hayvanat bahçelerine kutup ayısı, yüzme havuzlarına bedava havlu, 2020 itibarıyla "drug-free" parlamento gibi vaatlerde bulunuyorlardı. Ayrıca, partiye ait gazetelerde yayımlanan tek reklamda Best Parti'nin seçmen tabanının 18 ile 90 yaşları kapsadığı ve 10 maddelik parti programının 13 maddesi olduğu belirtiliyordu. Partinin Tina Turner'ın "Simply Best" isimli şarkısını adapte ettiği seçim şarkısında ise "Biz en iyiyiz, partilerin en iyisiyiz, tüm haftaların en iyi şehri Reykjavik için en iyisiyiz"[7] diyorlardı (Birrel, 2011). İşin daha komiği ise, seçilirse vaatlerinin hiçbirini yerine getirmeyeceğini açıklayan Best Parti'nin, İzlandalıların protesto oylarıyla 2010 yerel seçimlerinde Reyjavik'te oyların %34,7'sini alarak birinci parti olarak çıkmasıydı (Mcgrane, 2010).

6 Bkz, *Pots, Pans and Other Solutions*, Belgesel, https://www.youtube.com/watch?v=JGwMIlpgR2A, erişim tarihi: 5 Ağustos 2019.

7 "We are the best, the bestest of parties, best for Reykjavik, best city of every week."

Yozlaşmış siyasi partilere karşı ortaya çıkan diğer örgütlenmelerden biri ise "Citizens Movement (Yurttaşlar Hareketi)" idi. Yurttaşlar Hareketi kendini herhangi bir lideri olmayan bir anti-kurum olarak adlandırıyordu. Sonraları "The Movement" adı altında partileşecek hareketin üyeleri, Þráinn Bertelsson (yönetmen), Þór Saari (ekonomist), Margrét Tryggvadóttir (editör) ve Birgitta Jónsdóttir (şair, editör ve ressam) idi.[8] İçlerinden Birgitta Jónsdóttir daha sonra Pirate (Korsan) Parti'den parlamento üyesi seçilecek ve Uluslararası Modern Medya Enstitüsü'nün (IMMI) kuruluşunda önemli rol oynayacaktı.

Bu süreçte kurulan en önemli kuruluşlardan biri *IMMI* idi. 2011'de Birgitta Jonsdottir'in önerisi ile kurulmuştu. ABD askerî birliklerinin *Reuters* muhabiri de dahil olmak üzere sivillerin üzerine ateş açtığı videonun yayımlandığı *Wikileaks* çalışmasında gönüllü olarak yer alan Birgitta Jonsdottir, bilginin, şeffaflığın ve iletişimin önemine inanıyordu. *IMMI*'nin amacı da, risk alarak haberi üreten haber kaynağı ve gazetecilerin ve medya kuruluşlarının korunmasını sağlayarak medyada dürüstlüğü desteklemekti (England 2015a). *IMMI*'nin internet sayfasında, bu amacı gerçekleştirmek için en iyi uygulamalara bakılarak çeşitli yasa önerileri ile halihazırdaki yasalara değişiklik önerileri hazırlandığı; bunun ise İzlandalılara bilgi ve ifade özgürlüğü konusunda güvenli bölge oluşturacağı belirtiliyor.[9] Halen faaliyet gösteren *IMMI* hem gündem yaratma hem de tavsiye verme konusunda etkili bir kuruluştur.

İzlanda vakasında "internet", şeffaflık ve doğrudan siyasal katılım için kullanılan araçların en başında gelmiştir. Öyle ki, *Facebook*, *Twitter*, *Flickr* gibi sosyal medya araçlarının dışında, herkesin sıkıntısını ve talebini dile getirebileceği onlarca internet sayfası oluşturulmuştur. Bunlardan biri, 2008 krizinin ardından kullanılmaya başlanan "Citizens Foundation"dır. Demokrasiyi geliştirmek için katılımın önemini vurgulayan *Citizens Foundation*, insanlara tartışma ve yenilikçi düşünce üretip ortaya koyma yoluyla yer aldıkları toplumu değiştirebilme fırsatı sunuyor.[10] *Citizens Foundation*'ın projelerinden biri olan ve 2011'de Avrupa E-Demokrasi Ödülü alan "Better Reykjavik" internet üzerinden demokratik katılımın önemli örneklerindendir. Sitede yer alan çevrimiçi danışma forumu ile vatandaşlara şehirde sağlanan hizmet ve işlemler hakkında fikirlerini beyan etme ve yeni konularda forum açma fırsatı sunuluyor. Buna göre, her ay, en çok tartışılmış beş konu görüşülüyor, her kategoride en çok oy alan fikir ilgili daimi komiteye (turizm, operasyonlar, boş zaman, spor, insan hakları, sanat ve kültür, eğitim, ulaşım, planlama, idare, çevre, refah gibi çok çeşitli kategoriler altında komiteler var) taşınarak hükümete gönderiliyor.[11]

---

8 *Citizens Movement* için bkz. http://www.wikiwand.com/en/Citizens'_Movement_(Iceland), erişim tarihi 5 Ağustos 2019.

9 *IMMI* için bkz. https://en.immi.is/about-immi/, erişim tarihi: 5 Ağustos 2019.

10 *Citizens Foundation* için bkz. http://www.citizens.is/about/, erişim tarihi: 5 Ağustos 2019.

11 *Better Reykjavik* için bkz. https://reykjavik.is/en/better-reykjavik-0, erişim tarihi: 5 Ağustos 2019.

Diğer başarılı örnek ise, 2015 İskandinav En İyi Uygulama Ödülü'nü alan "Better Neigbourhoods" projesidir.[12] Bu proje için her yıl için vatandaşların Reykjavik'i geliştirecek fikirlerine 300 milyon İskandinav kronu (1,9 milyon euro) ayrılmıştır. "Citizens Foundation" sitesinden kullanıcı adı ve şifreyle girilebilen sisteme, şehrini geliştiren fikirler girildiğinde, site bunun maliyetini hesaplıyor, vatandaşlar da fikri oylayabiliyor. Her ay on farklı kategorideki on-on beş fikir il idaresine gönderiliyor. 2012 ve 2014 yılları arasında 313 fikir "Better Neighboourhoods" projesi kapsamında onaylanmış ve yürürlüğe sokulmuştur.[13] Her ne kadar bu fikir ve öneriler, yürüyüş yolu, köpek parkı yapılması gibi etkisi "sınırlı" taleplerden oluşsa da katılımcı demokrasiyi teşvik eden örnekler olduğu için dikkate değerdir.

Son olarak, bu sürecin en etkileyici "teşebbüsü" ise yeni bir anayasa yazılmasıdır. Castells'e göre, İzlanda vatandaşlarının bu girişimi, temel insan haklarının korunduğu gerçek demokrasiye geçişi sağlayacak siyasal sistemdeki bir dönüşümün ancak yeni bir anayasa ile gerçekleşebileceğinin anlaşıldığını gösterir. Bu anlamda, Castells İzlanda vakasını "tüm kısıtlarıyla beraber gerçek devrimci bir deneyim" olarak tanımlar (Castells, 2012: 43). Gerçekten de, bu örnek kendisinden sonraki toplumsal hareketler için bir esin kaynağı olmuştur.

2011 İzlanda Anayasa Komisyonu üyelerinden biri olan aktivist Katrin Oddsdottir, ilk başlarda sokaklarda yükselen seslerin yeni bir anayasa talebiyle değil, o sırada siyasetin gündeminde yer alan sorunlara yönelik olduğunu belirtir. Fakat bu değişiklik talepleri karşılandığında, insanların bu kez toplumu nasıl değiştirip bir daha aynı şeylerin olmasının engelleneceği konusunda kafa yormaya başladıklarını söyler. Bu da onları daha yapısal ve büyük değişim arayışlarına itmiştir. İzlanda'nın 1944'te Danimarka'dan ayrılarak bağımsızlığını ilan etmesinden bu yana kullanılan Danimarka Anayasası'nın bir türlü değiştirilmeyişinin altı çizilir (England, 2015b). Yeni anayasa, siyasiler ve halk arasında, sürekli vaat edilen ama bir türlü gerçekleştirilemeyen bir proje olarak kalmıştır. Tencere Tava Devrimi sürecinde bu şekilde tekrar gündeme gelen anayasa taslağı yazım süreci, öncelikle 950 rastgele seçilmiş vatandaştan oluşan halk meclisinin temel prensipleri yazmasıyla başlamıştır. Daha sonra, anayasa hukuku konusundaki uzmanlar 700 sayfalık bir rehber doküman hazırlamıştır. Tüm anayasa bu gruptan seçilen yirmi beş kişilik komite tarafından toplam dört ay içerisinde tamamlanmıştır. Komite, süreç boyunca her adımı kamuya açık alanlarda ve sosyal medya araçlarıyla paylaşmış, internet araçlarıyla şeffaf bir şekilde halkın katkısını ve yorumlarını almıştır (England, 2015b).

Bu anayasa yazım sürecinin devrimci niteliğinin yanı sıra, metnin kendisinin içeriği de oldukça kapsamlı ve özgürlükçüdür. Demokraside ifade özgürlüğü ve

12 *Better Neigbourhoods* için bkz. http://www.citizens.is/, erişim tarihi: 5 Ağustos 2019.

13 *Better Neigbourhoods* için ayrıca bkz https://www.citizens.is/portfolio_page/better_reykjavik/, erişim tarihi: 5 Ağustos 2019.

özgür katılımın özellikle vurgulandığı metinde, ifade özgürlüğünü engelleyen hiçbir sansür ve engellemenin yasalaşamayacağı, kamu otoritelerinin açık tartışma koşullarını güvenceye alacağı, internet ve bilgi teknolojilerinin mahkeme kararı olmadıkça ifade özgürlüğü sınırları içerisinde değerlendirileceği, özel bir izin olmadan toplanma, protesto ve miting yapma özgürlüğünün tanınacağı gibi maddeler de bulunuyordu.[14] Anayasa, çocuklar ve hayvanlardan çevre ve doğal kaynaklara kadar hak ve özgürlük içerecek şekilde geniş kapsamlıydı.

Philip England'a göre, tamamlanan doküman, eğer uygulanabilseydi, insan haklarını demokrasinin merkezine yerleştirecek, doğanın haklarını tanıyacak, halka referendum talep etme hakkı, yasamayı engelleyebilme, yeterli desteği alırsa konuşulacak konu ve yasa tasarısı önerisi sunma gibi birçok hakkı sunacaktı. Fakat nasılsa, 20 Ekim 2012'deki ulusal referendumdan %67 oy almasına rağmen (doğal kaynakların ulusal mülkiyeti %83 evet, doğrudan demokrasi % 73 evet, bir kişi bir oy %67 evet), parlamentoda reddedildi (England, 2015a). Anayasa Komisyonu'nun üyelerinden biri olan Thorvaldur Gylfason, anayasayı rafa kaldırarak parlamentonun kendini seçen iradenin kararını reddetmiş olduğunu söylemiştir (Gylfason, 2013). Her ne kadar bu sonla dönüşümün önü tıkanmış da olsa, süreç boyunca halkın kendi kendinin farkına varmış olması, örgütlenmesi ve bir şeyleri dönüştürebilme gücünün farkına varması başlı başına devrimci bir dönüşüme işaret eder.

Sonsöz

Bu makalede, İzlanda'da 2008'deki ekonomik krizin hemen ertesinde patlak veren bir toplumsal hareket ele alınmıştır. Mutfak ya da Tencere Tava Devrimi olarak anılan bu toplumsal harekette yozlaşmış neoliberal politikalar hedef alınarak, doğrudan/"gerçek" bir demokrasi için mücadele verilmiştir. Ekonomik krizin ötesine geçen mücadele, hükümet ve Merkez Bankası başkanının istifasının ardından doğrudan demokrasi idealini gerçekleştirmek için devam etmiştir. Her ne kadar, İzlanda vakasının başarısı, çoğunlukla, hükümeti istifa ettirebilmesi ve batan bankaların borçlarının ödenmesinin reddedilmesi olarak değerlendirilse de, bu yazıda bu toplumsal hareketin başarısı ve "devrimci" tarafı doğrudan demokrasiyi amaçlayan alternatif bir sistem "arayışı" olarak vurgulanmıştır.

Her toplumsal hareket gibi İzlanda vakasının da kendi toplumsal yapısını, demokratik kültürünü ve tarihini yansıttığını da belirtmekte fayda vardır. Castells'in vurguladığı gibi, Tencere Tava Devrimi, İsveç parlamentosuyla (Jamtamot) birlikte 930 yılında kurularak günümüze ulaşan dünyanın en eski parlamento binasına (Althing) sahip olan, homojen etnik ve dinî yapısı ve tarihsel

14 Taslak Anayasa için bkz. http://stjornlagarad.is/other_files/stjornlagarad/Frumvarp-enska.pdf, erişim tarihi: 5 Ağustos 2019.

olarak izole konumu ve nüfusuyla İzlanda'da gerçekleşmiştir (Castells, 2012: 45). Bu anlamda, vakanın kendine özgülüğünü belirtmek gerekir.

Bununla birlikte, yine her yeni toplumsal hareket gibi İzlanda vakası da sistemi dönüştürme konusundaki başarısı/başarısızlığı ile eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Jullusson ve Helgason'un Badoi'dan alıntılayarak aktardığı gibi, isyanların sorunu, devlet iktidarını sorguladıkları ölçüde, devleti siyasal değişime maruz bırakmasıdır; yıkım dışındaki bu alternatif isyanları devrimden ayırmaktadır (Júlíusson ve Helgason, 2013: 191). Bu nokta da göz önünde bulundurularak, bu yazıda İzlanda toplumsal hareketi hem "isyan" hem de "devrimci boyutlarıyla" ele alınmıştır. Halkın, toplumun "gerçek sahibi" olduğunun bilincine varması ve doğrudan demokrasiye yönelik attığı "devrimci adımlar" Tencere Tava Devrimi'nin basitçe bir isyan olmadığını gösterir niteliktedir. Bir başka deyişle, İzlanda'da kulaklara çalınan "aynı hava" değildir; hafife alınmamalı, hakkı teslim edilmelidir.

Sonuç olarak, "tarihin sonu" dönemine bir umut miras bırakan her toplumsal hareket gibi Tencere Tava Devrimi de kendi mirasını, "gerçek" demokrasinin hayata geçirildiği bozulmamış bir dünya umudunu bırakmıştır. Umudu gerçekleştirmek için yapılan her mücadele takdire şayandır.

KAYNAKÇA

Bergmann, E. (2009) "Iceland's government is on the point of collapse as angry protesters stake out the parliament in Reykjavik", *Guardian*, http://www.theguardian.com/commentisfree/2009/jan/21/iceland-globalrecession.

Birrel, I. (2011) "Iceland Brought İn From The Cold Thanks To Party Of Punks And Pop Stars", http://www.theguardian.com/world/2011/jun/19/iceland-reykjavik-mayor-best-party.

Castells, M. (2012), *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Polity, Chichester: UK

Coux, L ve Szolucha, A. (2013) "Social Movement Research in Europe", http://eprints.maynoothuniversity.ie/4444/1/LC_Social_movement_research.pdf.

Della Porta, D. (2015) *Social Movements in Times of Austerity: Bringing Capitalism Back Into Protest Analysis*, Polity, UK ve USA.

England, P. (2015a) "Iceland's 'Pots and Pans Revolution': Lessons from A Nation that People Power Helped to Emerge from its 2008 Crisis All the Stronger", *Independent*, http://www.independent.co.uk/news/world/europe/icelands-pots-and-pans-revolution-lessons-from-a-nation-that-people-power-helped-to-emerge-from-its-10351095.html,

England, P. (2015b) "Changing The Way Politics Works: An Interview with Katrin Oddsdottir", *Open Democracy*, https://www.opendemocracy.net/ourkingdom/phil-england/changing-way-politics-works-interview-with-katrin-oddsdottir.

Fominaya, C. F. (2014), *Social Movements and Globalisation*, Palgrave Macmillan, UK.

Gylfason, T. (2013) "Putsch: Iceland's Crowd-Sourced Constitution Killed By Parliament", http://verfassungsblog.de/en/putsch-icelands-crowd-sourced-constitution-killed-by-parliament-2/.

Harvey, D. (2014) "Foreword" Sitrin, M. ve Azzelini, D. (der) *They Can't Represent Us! Reinventing Democracy from Greece to Occupy* içinde, Verso, Londra ve New York.

Júlíusson, Á. D. (2011) "Inspired By Iceland... no, really!", http://grapevine.is/mag/articles/2011/10/07/inspired-by-iceland-no-really.

Júlíusson, A. D. ve Helgason, M. S. (2013) "The Roots of the Saucepan Revolution in Iceland" C. F. Fominaya ve Laurence Cox (ed.) *Understanding European movements: New Social Movements, Global Justice Struggles, Anti-austerity Protest* içinde, Routledge, Taylor & Francis Group, Londra.

Klein, N. (2004), "Reclaiming the Commons" T. Mertes (ed.) A *Movement of Movements*: Is *Another World Really Possible*? içinde, Verso, Londra ve New York.

Lash, S. ve Urry, J. (1988) *The End of Organized Capitalism*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Mcgrane, S. (2010) "Icelander's Campaign Is a Joke, Until He's Elected", *New York Times*, http://www.nytimes.com/2010/06/26/world/europe/26iceland.html?_r=0.

Plotke, D. (1995) "What's So New About New Social Movements?" Stanford M. Lyman (ed.) *Social Movements: Critiques, Concepts, Case Studies* içinde, Macmillan Press Ltd, Londra.

Savastio, R. (2013) "Icelanders Overthrow Government and Rewrite Constitution After Banking Fraud-No Word From US Media", *Liberty Voice*, http://guardianlv.com/2013/12/icelanders-overthrow-government-and-rewrite-constitution-after-banking-fraud-no-word-from-us-media

Scott, A. (1990) *Ideology and the New Social Movements*, Unwin Hyman, London.

Sitrin, M. ve Azzelini, D. (2014) *They Can't Represent Us! Reinventing Democracy from Greece to Occupy*, Verso, Londra ve New York.

Swinden, S. (2011) "The Pots and Pans Revolution in Iceland and its Aftermath", http://www.pressenza.com/2011/09/the-xpots-and-pans-revolutionx-in-iceland-and-its-aftermath/.

Tilly, C. (2008) *Contentious Performances*, Cambridge Univeristy Press, Cambridge.

Touraine, A. (1995) "Beyond Social Movements?" Stanford M. Lyman (ed.) *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*, Macmillan Press Ltd, Londra.

Vassaf, G. (2012) "İzlanda Devrimi", *Radikal*, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/gunduz-vassaf/izlanda-devrimi-1093522/.

Wade, H. R. ve Sigurgeirsdottir, S. (2010) "Lessons from Iceland", *New Left Review*, 65, https://newleftreview.org/issues/II65/articles/robert-wade-silla-sigurgeirsdottir-lessons-from-iceland

Diğer Kaynaklar

Anayasa Taslağı, http://stjornlagarad.is/other_files/stjornlagarad/Frumvarp-enska.pdf

"Pots, Pans and Other Solutions" (2012), Belgesel, https://www.youtube.com/watch?v=JGwMllpgR2A

Citizens' Movement, http://www.wikiwand.com/en/Citizens'_Movement_(Iceland)

International Modern Media Institute: https://en.immi.is/about-immi/

Better Reykjavik, https://betrireykjavik.is/

Citizens Foundation, http://www.citizens.is/

Fotoğraflar

Ólafsson, Ó. (2009) https://www.flickr.com/photos/olafur/sets/72157612669166789/

Peron'dan Trump'a, *Faşizmden Popülizme*: "Üçüncü Yol"un dünü ve bugünü

LEVENT ODABAŞI*

FEDERICO FINCHELSTEIN
FAŞİZMDEN POPÜLİZME
İLETİŞİM YAYINLARI, ÇEV. ALİ KARATAY, 2019, 320 SAYFA

"Günümüzü şekillendiren olgu tarihsel süreç içinde faşizmden popülizme geçiştir." Bu iddianın sahibi olarak Finchelstein, *Faşizmden Popülizme* isimli kitabında popülizmin beraberinde getirdiği tehlikenin önemini göz ardı etmeden bir taraftan faşizmle popülizm arasındaki bağlantıyı okuyucuya sunmaya çalışırken diğer yandan da bu ikisi arasındaki farklılıkları gözler önüne seriyor. Yazarın kendi ifadesiyle söylemek gerekirse, "faşizmin tarihsel süreç içerisinde nasıl ve niçin popülizme dönüştüğünü açıklamaya çalışan kitap hem modern popülizmin diktatöryel kökenlerini ortaya koymaya hem de popülizm ile faşizm arasındaki farkları açıklığa kavuşturmaya" çalışıyor (2019: 27). Bu kapsamda Finchelstein, popülizmin komünizmin çöküşünün ardından doğduğu şeklindeki iddiaya karşılık, onun geçtiğimiz yüzyılın diğer üç küresel uğrağından da, yani iki büyük savaştan ve bunlara ilaveten Soğuk Savaş'tan kaynaklandığını kabul ediyor. Bu önkabulün ardından kendi popülizm analizini ortaya koyan Finchelstein'a göre popülizm, faşizmin yenilgisi, onun yokluğunda liberalizm ve komünizmin tek rakip ideolojiler olarak sahneye çıkması ve bunun sonucu olarak Soğuk Savaş ortamının yaratılması şeklinde sıralanabilecek gelişmeler dahilinde analiz edilmelidir. Daha net bir ifadeyle, popülizmin modern versiyonlarını anlayabilmek için faşizmin tarihine bakmak son derece önem arz eder.

Yazara göre faşizm, ulus-aşırı bir tarihe sahip olan Avrupalı bir olguyken popülizm, ABD'de, Avrupa'da ve Rusya'da kendi öncüllerine sahip olmuş; buna karşın ilk popülist rejim Peron önderliğinde Arjantin'de kurulmuştur. Zaman içerisinde popülizm, Finchelstein'ın "yeni modern popülizm" olarak isimlendirdiği olgunun ilk örneği haline gelmiş ve küresel çaptaki popülizmler için bir modele dönüşmüştür. Finchelstein açısından bu yeni modern popülizm, faşizmi İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki düzenin siyasal kümelenişine adapte etme projesi olarak anlaşılmalıdır. Öyle ki, savaş sonrasında faşizm, popülizm haline gelmiştir. Ancak fark şuradadır ki, popülizm, daha yola çıkarken faşizmin geçmişin bir parçası olduğunu kabul etmiş ve General Peron örneğinde de görülebileceği üzere faşizmi tekrarlanamaz bir fenomen olarak ilan etmiştir.

Finchelstein'a göre faşizm ve popülizmden aynı şeylermiş gibi bahsetmek sorunlu bir yaklaşımdır. En başta söylemek gerekir ki, yazara göre faşizm, siyasi şiddeti yüceltmesi ve fiiliyatta uygulaması sebebiyle popülizmden ayrılır. Öyle ki, popülizm ne kaba şiddeti tercih eder ne de bunun fiiliyatta uygulanmasından yana durur. Finchelstein bu noktalardan hareketle faşizm ve popülizm tarihine dahil oldukları siyasal projeler üzerinden bakar. Bu bağlamda Birinci Dünya Savaşı'nın ardından faşizm, ekonomik ve politik kriz koşulları içerisinden yükselmiştir. Faşizm taraftarları ise onu hem liberalizme hem de komünizme karşı

(*) Arş. Gör. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, e-mail: lodabasi@ankara.edu.tr

bir alternatif olarak sunmuşlardır. Savaşın sona ermesiyle birlikte işlediği suçların yanı sıra başarısız olduğu da açığa çıkınca faşist ideoloji, hem güvenilirliğini hem de sahip olduğu gücü yitirmiş ve sonunda yok olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde iktidara gelen modern popülizm ise –her ne kadar faşizmin amaçlanmamış bir sonucu olsa da– faşizmin kimi özelliklerini kendine katarak ve onları demokratik döneme uygun hale getirilmiş otoriteryen bir ideolojik programa eklemleyerek faşizmin yerine geçmiş ve görevi ondan devralmıştır.

Faşizmden Popülizme üç ana bölümden oluşuyor. Faşizm ve popülizm tanımlarının merkezini oluşturduğu kitabın ilk bölümünde faşizm, "birbirinden kolayca ayırt edilebilen ulusal hareketlere sahip küresel bir ideoloji" olarak tanımlanıyor (70). Nitekim yazar da bu bölümde faşizmin genel işleyiş prensiplerini okuyucuya sunacağını; bunun yanı sıra şiddetin faşist ideolojide ve pratikte nasıl merkezî bir rol oynadığını vurgulayacağını ifade ediyor. Finchelstein'a göre İtalya'da ve Almanya'da rejimler inşa eden faşizmin özünde kendisinin sonu olarak şiddet fikrinin bulunması vardır. Öyle ki faşizm, ideolojik olarak ilk sıraya yerleştirdiği zorunlu şiddeti yerine getirdiğinde son buluyordu. Finchelstein bu noktada Hitler örneğini vererek onun nasıl da orduları doğu cephesinde yenilgiye uğramaya başladığında askerî açıdan mantıksız bir karar vererek kendi birliklerini feda ettiğini yazar. Buradan hareketle de faşizmin bütünüyle entropik olduğunu; kendini var eden koşullara zarar verdiğini ve sonuç olarak da çöküşe mahküm olduğunu savunur.

Yazara göre, mitolojik düşünce, militarizm, emperyalist hırslar, antisemitizm, ırkçılık ve anti-demokratik ve totaliter özlemler faşist aklı imler. İktidara geldiklerinde faşistler, diktatöryel bir yönetim kurarlar ve sonuç, sınırları olmayan bir soykırım için muazzam bir şiddet kullanımı olur. Alman Nasyonal Sosyalizminin de gösterdiği gibi faşistlerin şiddet arzuları, rejimin kendisini tehlikeye attığı noktaya varana kadar dahi asla sınır tanımaz. Bununla birlikte faşizm başka türden karakteristikler de sergiler. Finchelstein da bunların İkinci Dünya Savaşı'nın ardından popülizm tarafından uyarlandığını tartışır. Bunlar, karizmatik liderin tekçi ve homojenize edici popüler temsil bakışı, "üçüncü bir yolu" sunma iddiası, düşmanla dostu birbirinden ayıran vahiyci ve kurumsalcılık karşıtı siyaset tanımı ve son olarak Aydınlanma karşıtı bir ideolojik takvadır. Bundandır ki, Finchelstein açısından popülizm, liberalizme karşı geliştirilen bir proje olma yolunda faşizmi takip etmiştir.

Kitabın ikinci bölümüne geçmeden şunu hatırlatmak gerekir ki, Finchelstein açısından popülizm, otoriter bir demokrasi formu olarak olumlu olarak görülebilecek bir niteliğe sahip değildir. Evet, faşizm değildir ama liberalizme karşıt olduğu ölçüde faşizmin bir uzantısıdır. Ancak bu noktanın, popülizmin daha ilerici olarak kabul edilebilecek versiyonlarının gözden kaçırılmasına sebebiyet verebileceği söylenebilir. Her ne kadar yazarın popülizmin sol versiyonlarının bilgisine sahip olduğu açık olsa da, kimi örnekler üzerinden hareketle sol popülizme karşı olumsuz bir tavır gösterdiğini daha en başta söylemek gerekir. Aslında bu durum yazarın genel olarak popülizm meselesine bakışıyla da uyumludur. Önceki yazılarında sol popülizm üzerine yaptığı değerlendirmelerden de anla-

şılıyor ki, Finchelstein'ın temelde sorguladığı noktayı Latin Amerikalı popülistlerin yolsuzluktan baskıya ve hatta Maduro diktatörlüğü döneminde Chavezci kalıntılara kadarki son maceralarının rahatsız edici gerçekler olup olmadığı meselesi oluşturuyor. Latin Amerika popülizminin bu son örnekleri ele alındığında sol popülist teorinin özeleştiri yapması gerektiğini savunan Finchelstein, popülist liderin kurumsal kanalları atlayacağına ve daha doğrudan bir demokrasi yaratacağına vurgu yapması nedeniyle de Chantal Mouffe'u hedef tahtasına yerleştiriyor. Bu noktada yazarın eleştirisi halkın sesini temsil edecek olan bu "yanılmaz, hata yapmaz" liderin milliyetçiliğe ve mevcut durumdaki etnik çoğulculuk karşıtlığına "ihtiyacı olanı" sağlayacağı yönündedir.

Latin Amerika'nın popülist mirasına dönük böylesi bir bakış açısıyla Finchelstein, *Faşizmden Popülizme* isimli kitabın ikinci bölümünde modern popülizmin ortaya çıkışını ve gelişimini incelemiş ve Rusya ve ABD'deki erken popülizm örneklerinden Meksika, Arjantin ve Brezilya'daki proto-popülist örneklere kadar popülizmin ne olduğuna dair tarihsel bir açıklama sunmayı hedeflemiştir. Bu kapsamda Finchelstein, irdelediği tüm tarihsel popülizm türlerinde popülizmin on altı adet ortak özelliğini özet halinde tanımlamıştır (146). Seçimli ama anti-liberal bir demokrasiye bağlılık, radikal bir siyasi din formu olma, zayıf bir hukukun üstünlüğü ve güçler ayrılığı anlayışı, halkın şahsında cisimleştiği bir lider nosyonu, homojenleştirici bir halk anlayışı, çoğulculuktan ve siyasi hoşgörüden hazzetmeme, radikal bir milliyetçilik ve karizmatik bir liderin inşa ettiği siyasi teoloji gibi özellikler bu tanımların içinde yer alır. Açıktır ki, Finchelstein açısından popülizm, otoriter bir demokrasi formu olma özelliği sergiler. Bununla birlikte yazar, savaş sonrasında faşizmin yeniden formülasyonu olan modern popülizm ile geçmişte demokrasinin çok daha sınırlı yaşandığı popülizmler arasında bir ayrıma gitmenin zorunluluğunun altını çizer. Bu doğrultuda 1945 yılı itibarıyla Avrupa faşizmlerinin çökmesiyle birlikte "ilk modern popülist rejim" olarak nitelendirilebilecek rejimin (Peronizm) Latin Amerika'da inşa edildiğini savunur. Yazara göre Peronizmi faşizm olarak nitelendirmek mümkün olmasa da rejimin kökeninde faşizmi bulmak çok zor değildir. Finchelstein, faşizmin aksine Peronizm'in seçimli demokrasiyi benimsediğini ve Peron'un başkanlık seçimlerini kazanmasıyla birlikte gerçek bir demokratik lider haline geldiğini iddia eder. Öyle ki Peron, liderliğini yaptığı askerî demokrasiyi yerle bir etmiş olmasına rağmen savaşın ertesinde oluşan yeni koşullara onu uygun hale getirerek yeni bir demokrasi anlayışı getirmiştir. Bu iddianın kimi yönlerden doğru olduğunu söylemek mümkünse de birtakım noktaları eksik bıraktığını da ifade etmek gerekir. Öncelikle, Arjantin'deki askerî rejimin sonlandırılmasında rejimin kendisinin kitlelerce meşruluğunun hemen hiçbir açıdan kalmamasının oldukça önemli bir etkisi olmuştu. *Populism in Latin America* isimli kitapta Horowitz'in de altını çizdiği üzere (2012: 32), pek çok kişinin aklında askerî rejim, faşist İtalya ya da Nazi Almanya'sı ile eşdeğer görülmeye başlamıştı. Dahası, Arjantin muhalefeti kendisini işgal altında olan Fransa'nın yurttaşları gibi görüyordu. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'nın bitişi askerî rejimin durumunu iyiden iyiye zora soktu ve ordu liderlerini sansürü ve baskıyı azaltmak zorunda bıraktı. Mevcut durum böyleyken, henüz 1943 yılından beri çalışan kesimlerle ve onların temsilcileriyle oldukça iyi ilişkiler geliştiren Peron'un kendisi de askerî rejim tarafından hoş karşılanmıyordu. Zaten ilerleyen süreçte de ordu tarafından tüm görevlerinden uzaklaştırılacaktı. Bu doğ-

rultuda Peron yıkmadan önce askerî rejimin sahip olduğu meşruluğu çoktan kaybettiğini belirtmek gerekir. Finchelstein açısından ise faşizmin aldığı yenilgi sonrasında faşistler tekrar meşruiyet kazanmak için diktatörlük heveslerinden vazgeçmek zorunda kalmışlardı. Modern popülizmin ortaya çıkışını da işte burada aramak gerekiyordu. Bunun da nedeni diktatöryel milliyetçilikten uzaklaşılmış olmasıydı. Böylece modern popülizm, liberalizmin ve komünizmin ötesindeki bir "üçüncü yol" olmuştu. Buradan hareketle de yazar, popülizmin karşılığının Peronist ideolojide gizli olduğunu iddia ediyor. Ancak modern popülist rejimin bir "iktidar rejimi" olarak ilk örneği olan Peronizm neo-faşizmi benimsemeyecek; bunun yerine faşizmin mirasını yeni bir demokratik çerçeveye uyarlayacaktır. Bu kapsamda seçimler de artık bir meşruiyet göstergesi haline gelecektir. Bu, onları faşistlerden ayıran en önemli noktalardan biridir. Latin Amerika'da ilk kez iktidara gelen popülizm daha sonra dalga dalga dünyaya yayılır ve etkileri de sanıldığından çok daha büyük olur. Finchelstein bu noktada diğer Latin Amerika popülizmlerini Peronizm'den ayırmakla birlikte popülizmin faşizmle olan siyasi teoloji, mitsel tarih anlayışı, siyasi gösterenin ve siyasi dinin törensel doğası gibi kimi unsurlarla olan bağlantılarının tekrar altını çizer. Bu kapsamda Donald Trump, Marine Le Pen, Hugo Chavez ve Recep Tayyip Erdoğan gibi kimi liderlerin Hitler ve Mussolini özentisi olduğunu belirtmekle birlikte klasik faşist siyasetten köklü bir kopuşu da temsil ettiklerini ifade eder. Finchelstein bu liderlerin faşist olmamalarına rağmen izledikleri siyasetlerin faşist bir tarihsel arka plana sahip olduğunu savunur. Bununla birlikte yazar açısından "seçmen azınlığının haklarını kullanmasından endişe duymaları", Netanyahu, Lieberman veya Donald Trump gibi liderlerin yanı sıra Erdoğan'ın kendisini de Peru'daki Alberto Fujimori gibi otoriter liderlere yaklaştırır. Söz konusu bu neoliberal popülistler her ne kadar halk adına konuşarak tepeden inme bir yönetim sergileseler de hiçbir şekilde en anti-demokratik kararlarını bile onaylatmak için seçimlere başvurmaktan imtina etmezler.

Finchelstein'ın bir başka gözlemi de Avrupa popülizmi üzerinedir. Yazara göre Avrupa popülizmi, demokrasiye derin bağlarla bağlı olan Latin Amerika popülizmlerinin aksine popülist fenomeni onun kendi faşist köklerine döndürme tehlikesi yaratmaya devam eder. Faşizmin post-faşist yeniden formülasyonu olan popülizmi bozan bu Avrupa popülizmi hızlı bir şekilde neofaşizme dönüşür yazara göre. Popülizmin 21. yüzyıldaki yeni dalgasını temsil eden bu yeni sağ popülizm, 20. yüzyıl popülizmini temsil eden Peronizm'in reddettiği bazı faşist temaları yeniden tedavüle sokmuş bulunur. Bu kapsamda Finchelstein, Amerika popülist sağı ile Marine Le Pen, İtalyan Kuzey Ligi, AfD ve PEGIDA gibi Avrupalı örneklerin Latin Amerikalı liderlerin aklına getiremeyeceği kadar yabancı düşmanlığına dönmüş olduğunu savunur. Peron'un otoriter demokrasi yorumu tarafından dahi reddedilen bu yabancı karşıtlığı ve ırkçılığın geri dönmekte olduğu kaygısıyla Finchelstein, faşizmin köklerine yönelişin hızlı bir biçimde ilerlediğinin altını tekrar ve tekrar çizer. Demokrasinin işleyişine ve mantığına tam da demokrasinin içinden gelen bir itiraz olan popülizm her türlü özgürleştirici siyaset biçimine geçmişte olduğu gibi bugün de tehdit oluşturur ona göre.

Faşizmden Popülizme'nin sayfalarını çevirdikçe popülizme dair bu ve buna benzer oldukça olumsuz bakış açısının kendini tekrarladığını görmek mümkün. Esasen Finchelstein'ın popülizmi oldukça olumsuz olarak algılamasının popülizmin son yıllarda esas olarak Batı Avrupa'daki gördüğü karşılıkla uyum içinde olduğunu söyle-

mek gerekir. İletişim Yayınları'nın Türkçeye kazandırdığı *Sol Popülizm* (2019) kitabının sonunda Chantal Mouffe, Ahmet İnsel ile yaptığı söyleşide bu hususa dikkat çekerek popülizmin yoğun bir biçimde olumsuz olarak değerlendirilmesinin tüm coğrafyalarda benzerlik göstermediğini; hatta Avrupa'daki bu olumsuz çağrışımın da epey yeni olduğunu dile getiriyor. Buna ek olarak Cas Mudde, *On Extremism and Democracy in Europe* isimli kitabında Avrupalı elitlerin birkaç yıl öncesine kadar popülizmin doğası gereği kötü olduğu noktasında kendi aralarında uzlaşıya vardıklarını; bu doğrultuda "demokrasinin bir patolojisi" ya da Richard Hofstadter'in ifadesiyle "paranoit bir demokrasi biçimi" (1955: 71) olması itibarıyla popülizm davasının reddedildiğini yazmıştır. Mudde'nin de belirttiği gibi sol popülist hareketlerin ve partilerin yükselişe geçmiş olması, popülizmin aslında demokratik siyasetin temellerini oluşturduğunu savunan Ernesto Laclau'nun ve Chantal Mouffe'un da katkılarıyla, tartışmanın yönünü değiştirmiştir. Öyle ki, yazarların bakış açısından popülizm, demokrasi için faydalıyken asıl problem liberalizmin kendisindedir (Mudde, 2016: 57). Buna rağmen popülizm, geleneksel bir biçimde liberal demokrasinin anti-tezi olarak görülür. Bu noktada Laclau'nun sesine tekrar kulak vermek faydalı olacaktır. Laclau açısından popülizm, toplumu iki kampa bölen politik sınırın inşa edilmesiyle ilgilidir. Bu antagonistik kamp içinde düşman kimi zaman "rejim, oligarşi ya da egemen gruplar" olarak nitelendirilebilirken ezilenleri tanımlayan sözcükler "halk, ulus ya da sessiz çoğunluk" olarak isimlendirilebilir. Laclau, bu gösterenlerin (*signifiers*) sahip oldukları eklemleyici rolü açık bir biçimde tarihsel bağlama göre edindiklerini söyler (2005: 87). Bu kapsamda popülizmi, "iktidarı ellerinde tutanlara" karşı "güçsüz durumda olanları/kazanma şansı olmayanları" seferber etmek için başvurulan söylemsel bir strateji (*discursive strategy*) şeklinde tanımlar. Bu kapsamda popülizm otomatik olarak demokrasiye karşıt değildir. Doğruyu söylemek gerekirse, bu ikisi birbirine eklemlenebilir ve popülist söylemler, kapalı ve yorgun düşmüş sistemler haline gelen liberal demokrasileri güçlendirmede önemli rol oynayabilir. Dolayısıyla Finchelstein'ın "popülizmin her türlü özgürleştirici siyaset biçimine bir tehdit oluşturduğu" iddiası tartışmaya açıktır.

Kitabın sonuncu bölümü olan üçüncü bölüm ise güncel popülist hareketlerin ve politikacıların tarihsel analizi ile ilgilidir. Demokrasi ve diktatörlük arasında popülizmin konumunun işlendiği bu bölümde Finchelstein, öncelikle popülizmin bir diktatörlük olmadığına vurgu yapar. Bu bağlamda popülizmi tanımlayan şey de kısmen diktatörlük karşıtlığıdır. Bu, bir anlamda faşist diktatörlük deneyimlerinin bir sonucudur ve popülizmin soykütüğünde merkezî bir yere sahiptir. Finchelstein, popülizmin bu niteliğine vurgu yaptıktan sonra popülizmle diktatörlük arasındaki farkları sıralar ve en başa da şiddetin ikisi arasındaki temel farklardan biri olduğunu yerleştirir. Bununla birlikte, faşizmin demokratik prensipleri kesin bir biçimde reddetmesine karşın, Arjantin'de Peronizm'in faşist kurumsallık karşıtı siyaseti sadece reddetmediğini, ayrıca gerek serbest seçimleri gerekse de seçime dayalı temsili kabul ettiğini belirtir. Bundandır ki yazar, modern anlamda ortaya çıkışından itibaren popülizmin bir diktatörlük biçimi olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Trump, Chavez ya da Le Pen fark etmeksizin seçilmiş ya da yeniden göreve gelmiş çoğu popülist lider de bu doğrultuda serbest seçimleri ortadan kaldırmamışlardır. Oysa faşizm demokratik seçimli temsil sistemini ortadan kaldırırken, popülizm 1945 yılından sonra demokrasiyi yeniden yürürlüğe koymuştur.

Federico Finchelstein'ın kitabında üzerinde önemle durduğu bir diğer husus da medyanın popülizm açısından kilit önemdeki rolü üzerinedir. Yazara göre popülizmde medyanın başlıca rolü siyaseti estetize etmek olmuştu. Bu, geçmişte kişiye dayalı faşist propagandayı, demokratik bir bağlama oturacak şekilde yeniden düzenlemek anlamına geliyordu (2019: 278). Ama bu, medyanın saygınlığının kendisine geri verildiği düşüncesini uyandırmamalıydı. Çünkü seçim süreçleriyle beraber işlese de, medyanın popülizmde çıkan sesinin de bir sınırı olmalıydı. Nitekim Finchelstein, 1990'lı yılların popülist liderlerinin kontrollü mesajlar verebilmek için devlet medyasını kullanmak suretiyle genel anlamda medyanın saygınlığını zayıflattığını söyler. Bu kapsamda neoliberalizm yanlısı liderler tarafından bağımsız medya şeytanlaştırılmış ve medyanın kendisi düşman dahi ilan edilmiştir. Finchelstein, kendi bağımsız medyasını da kurmuş olan Berlusconi dışında örneğin Carlos Menem, Chavez, Erdoğan ve Trump gibi liderleri de özgür medyayı alt etmek için seferberlik eden isimler arasında gösterir.

Faşizmden Popülizme, popülizmin 1945 sonrasında bir rejim haline geldiğini iddia etmesi nedeniyle son yıllarda sayısı hızla artan popülizme ilişkin çalışmalar arasında farklı bir yerde konumlanıyor. Tekrar altını çizmek gerekir ki bu rejim, faşizmin kimi unsurlarını içinde barındırmasına rağmen faşizm değildir – popülizmin çıkış noktası faşizm olsa da... Yazara göre popülizm, faşizm ile liberalizm arasında konumlanmakla birlikte ancak bir rejim haline geldiğinde faşizmin kimi öğelerini bünyesine dahil etmiştir.[1] Demokratik seçim süreçleriyle hemhal olmasıyla da faşizmin savaş açtığı demokrasiye yeniden angaje olmuştur. Yazarın post-faşist popülizm olarak nitelendirdiği bu durum yeni bir otoriterlik biçimi yaratmış ve rejim oluşu da faşist bir tahayyül içinde gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Finchelstein açısından gelecek pek de parlak gözükmez. Bunun da nedeni 2010'lu yıllarda yeni bir popülist dalganın dünyayı tehdit ediyor oluşudur. Çeşitliliğe dayalı ve açık demokrasi anlayışı da bu süreçte tehdit altına girmiş bulunur. Ancak yazar bu durumun bir tesadüf eseri olduğu kanısında değildir. Öyle ki popülizm, uzun yıllardır devam eden demokratik temsil krizine verilmiş otoriter bir yanıt olma özelliği taşır. Popülizmler içerisinde Amerikan popülizmi ise 2017 sonrasının en önemli post-faşizmi olarak nitelendirilir Finchelstein açısından. Bu noktada Peronizm'le bir karşılaştırma yapan yazar, Trump'ta da benzer bir durumun, yani Trump çevresinde örülen olağanüstü kişi kültünün varlığını görür. Öyle ki, geçmişte "popülizmin küresel lideri" Peron iken bugün bu kişi Trump'ın ta kendisidir. Yine de bu nokta kimi yönlerden eleştiriye açıktır. Dikkat edilirse *Faşizmden Popülizme*'de Peron'un etkisini gözler önüne serebilmek için yazar, onun ardından gelen liderlerin isimlerini kitapta sıklıkla kullanır. Bu kapsamda, örneğin Trump bile Peron ile olan benzerliği açısından ele alınmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki Trump, Peron'un emek örgütleriyle sıkı bağlar kurma stratejisini takip etmez. Oysa işçilerle Peron arasındaki ilişki 1945 yılının Ocak ayında gerçekleşen ve Peronizm'in kurucu miti haline gelecek olan dramatik olaylar neticesin-

1 Popülizmin bir "rejim" olarak ifade edilmesi hususunda kimi itirazların geçerliliğini koruduğunu söylemek gerekir. Yakın dönemde İletişim Yayınları'nın Türkçeye kazandırdığı *Sol Popülizm* kitabında Mouffe'un da bu meseleye vurgu yaptığı görülüyor. Mouffe'un ifadesiyle "popülizm siyasi bir rejim olmamasının yanı sıra zamana ve mekâna göre farklı biçimler alabilen bir politika yapma yöntemidir". Nitekim Ahmet İnsel ile yaptığı söyleşide de Laclau'nun popülizmin bir rejim olmadığını, özgül bir içerikten yoksun olduğunu; onun aslında politik bir sınır oluşturma biçimi olduğunu savunduğunu söylemiştir (2019: 23).

de tasdik edilmişti. Bunun da ötesinde Peron, bir taraftan işçi sınıfı içinde bir taraftar grubu toplarken diğer taraftan toplumdaki bazı kesimler nezdinde çok da fazla rağbet görmemeye başlamıştı. İkinci Dünya Savaşı'nın bitişinin ardından öğrencilerin ve orta sınıfa mensup kesimlerin askerî rejim karşıtı gösterileri sonucunda ordu görevlilerinin önemli bir kısmı Peron'un politikalarına olan hoşnutsuzluğunu açıkça belirtecek ve 9 Ocak tarihinde sahip olduğu tüm pozisyonlardan onu uzaklaştıracaklardı (Horowitz, 2012: 32). Peron'un göreve geri dönmesini ve 1946 yılında ülkesini başkanı seçilmesini sağlayan da yine işçilerin ona gösterdiği bağlılık olacaktı. Ancak Trump'ın buna benzer bir teması işçilerle ne ölçüde kurduğunu tam olarak kestirmek güçtür. Diğer yandan Melania Trump'ın da Eva Peron'un (Evita) yaptığı gibi yoksullarla yakın temas kurduğunu iddia etmek mümkün değildir. Oysa Evita, Peron başkan seçildiğinde hızlı bir biçimde politik bir güç olarak ortaya çıkmış ve zamanla da siyasal ağırlığını hissettirmiştir. Yoksul kesimlerce çok sevilen Evita, kitlelere karşı oldukça etkileyici konuşmalar yapmış ve geniş kesimlerin kalplerine seslenebilmiştir. Buradan hareketle Finchelstein'ın analojisinin gerçekçi olmaktan uzak olduğu iddia etmek mümkündür.

Kitapla ilgili yapılabilecek bir diğer eleştiri de tüm popülizm türlerinin faşizmin yeniden formülasyonu olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı meselesi üzerinedir. Kabul etmek gerekir ki, Peron'un kendisinin de ifade ettiği üzere faşizmden alabileceği "değerli" şeyler vardı. Ancak yine de Peronizm ile faşizm arasındaki bu bağlantı günümüzde Avrupa'da ve ABD'de ağırlığını hissettiren sağ kanat popülizmin çalışma prensiplerini anlamaya çok fazla imkân tanımaz. Şunu kabul etmek gerekir ki, Peron, faşizm geçmişinin bıraktığı tecrübelerle geleceğe bakmanın hatalı olacağını bilerek "ilerlemeci" bir yaklaşım geliştirmişti. Ancak günümüz sağ popülistlerinin politik düşünceleri "doğaları gereği" ters yöne gider. Başka bir deyişle ilerici (*progressive*) değildir. Bu nokta bile tüm popülizm türlerinin faşizmin yeniden formülasyonu olduğu düşüncesini tartışmalı hale getirir.

Sonuç olarak Finchelstein, faşizmden doğan ve Peronizm'den Trumpizm'e kadar uzanan bir otoriter demokrasi ideolojisi olan popülizmin bugün geçmişte olduğundan daha tehlikeli bir biçimde "büyük uğraşlarla inşa edilen" demokrasileri ve onların geleceğini tehdit ettiğini belirtiyor. Yazara göre bir tepki hareketi olarak popülizm, demokrasiyi ilga etmeksizin onun içini boşaltarak ona çok büyük zararlar verme kapasitesine sahip. Kaldı ki, eğer demokrasiyi yıkarsa, artık popülizm olmaktan çıkacak ve diktatörlüğe dönüşecek! Esasen yazarın başlıca kaygısını da bu nokta oluşturuyor. Daha kitabın hemen başlarında, yükselen yabancı karşıtı ve ırkçı dalganın yazarı ne kadar etkilediğini görmek de zor değil. Nitekim kitabın satır aralarında, bu kaygının da bir yansıması olarak, yazarın "kurtarılması gereken" bir demokrasi için çağrı yaptığı ve önerilerini de bu doğrultuda verdiğini görürüz. Eğer gerçekten Finchelstein haklıysa faşizm gelecekte (geri) dönecektir. Ancak yazardan böyle bir duyum alan okuyucunun da bunun nasıl ve niçin olacağını ve kimin ne için buna destek vereceğini bilmek isteyeceğini görmek gerekir. Soruyu bir başka şekilde şöyle sormak mümkün: Finchelstein'a göre popülizm ve faşizm krizlere karşı gelişen tepkiler olsa bile kimlere niçin cazip geliyordur? Haklı olarak belirtmek gerekir ki, *Faşizmden Popülizme* bu türden sorulara pek de doyurucu yanıtlar veremiyor. Bununla birlikte Finchelstein açısından çaresiz olduğumuz söylenemez. Yazarın bu noktadaki önerisi küresel tarihimizin ta kendisi. Bu doğrultuda yazar, en azından mev-

cut durumda ne olup bittiğini anlayabilmemiz için tarihe dönülmesi gerekliliğinin altını çiziyor.

Finchelstein'ın *Faşizmden Popülizme* isimli kitabı, gerek faşizm ve popülizm başlıklarını ciddi bir biçimde tartışması ve bunlara ağırlıkla yer vermesi ve gerekse de ikisi arasındaki farklılıklara ve süreklilikle-re vurgu yapması nedeniyle hem popülizm literatürüne hem de popülizm-faşizm ilişkisi üzerine devam eden tartışmalara yapılmış önemli bir katkı olma özelliği taşıyor. Kitap yazarın her ne kadar modern popülizmi bir *rejim* olarak görüp ilk örneği olarak da Peronizm'i göstermesi nedeniyle kimi eleştirilere maruz kalma potansiyeline sahip olsa da küresel çapta popülizm üzerine araştırmalar yürüten çevreler için kuşkusuz ki bir kazanç olma özelliği taşıyor.

Okunması ve tartışılması dileğiyle.

KAYNAKÇA

Hofstadter, R. (1955) *The Age of Reform*, Vintage Books, New York.

Horowitz, J. (2012) "Populism and Its Legacies in Argentina" Michael L. Conniff (ed.) *Populism in Latin America* (2. Baskı) içinde, The University of Alabama Press, Alabama.

Laclau, E. (2005) *On Populist Reason*, Verso Books, Londra [Türkçesi: *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Epos, Ankara, 2. baskı, 2018].

Mouffe, C. (2019) *Sol Popülizm*, çev. Aybars Yanık, İletişim, İstanbul.

Mudde, C. (2016) *On Extremism and Democracy in Europe*, Routledge, New York.

Abstracts (İngilizce özetler)

The politicization of Islam and the journey of Islamism (I)

NURAY MERT

This study –which argues that Islamism in the Republican period and Turkish nationalism have been closely intertwined– suggests an interconnected analysis of both political movements within the same historical period and under similar circumstances rather than conducting separate analyses. Although the İslamist movement in Turkey positions its own ideological opponents on the Western-Turkist line to which it refers as Ittihatism (eng. Unionism), strong intellectual connections exist between Islamism and Ittihatism. Islamism's understanding of history considers Kemalism as a form of Ittihatism which came to power. Even though such an understanding might be regarded as true to a certain extent, one needs to acknowledge the presence of a strong relation between Ittihatism and Islamism as well. This study concentrates on the very own experiences of Islamism to find its route throughout the drastic changes it has faced in the modern world. Such a pursuit of finding a route can never be reduced to a single path, yet it is vital to think about the fact that each attempt and experience of Islamist movement has resulted in nothing but producing authoritarian/oppressive politics.

Keywords: Islamism, Ittihatism, Kemalism, Turkism/Nationalism.

*

Social welfare and secularization: A look at secularization theses through the perspective of welfare regimes

BARIŞ BAŞARAN

Can the welfare regimes, briefly as inclusivity of the welfare state defined by the level of public spending on social welfare services, clarify levels of secularization globally? In the first part of our study aimed at answering this question, we will classify theories of secularization and discuss their relevancy in light of the latest global data. In the second part, welfare regime approach will be explored; societies will be classified by the categories this approach offers and their position on religious – secular scale will be explored in reference to informal and clientelist implications of welfare services. In the final part we will focus on the affection of "existential security" (Norris and Inglehart, 2004) as a dynamic to explain the strong correlation between welfare regimes and global levels of secularization and make a critical review of functionalist approach in light of the latest data.

Keywords: Secularization, social welfare, welfare state, clientelism, existential security.

*

A mining town built in the early stages of Turkish modernization: Değirmisaz

BİRAY ANIL BİRER

My objective in this study is to evaluate the comparisons and contrasts of the center-periphery conception within the framework of Değirmisaz mine, which was operated by the state from the end of the 1930s until mid-1960s, based on the oral accounts of individuals, who actually experienced this early-stage modernity project. Within the scope of this work, I am going to discuss the concept sets of center and periphery arguments, which defines the modernization project –this may also be defined as a "legislation practice" that started with the foundation of the Republic of Turkey– as an opposition of state-society. Then, based on the oral history accounts from people who have lived in Değirmisaz, I am going to explore whether the center-periphery model is adequate enough to explain this relationship.

Keywords: Turkish modernization, modernization, Değirmisaz, center and periphery.

*

Analytics of a calculation: Monetarization of the social, ethical and environmental "externalities"

AHMET BEKMEN

Socially responsible investment has become a rising trend for making the social risks related to the production processes of the corporations manageable on behalf of the investors. This article is about the technologies of socially responsible investment which built capacities for investors to observe and audit the social and environmental agendas and actions of the corporations on which they invested and/or plan to invest. The main function of these technologies is to render the unexpected externalities emerged during the production processes calculable and monetizable in terms of their financial effects for the investors. Companies and financial service providers which produce these technologies lay claim to this field as a specific field of expertise which creates its legitimacy by producing objective data for the investors. This article aims to analyze the technologies produced by these "experts" in order to "enframe" the social risk; and then make a critical evaluation of them by pointing out the social power relations which are made invisible by this specific expertise.

Keywords: Corporate social responsibility, socially responsible investment, externality, enframing, risk management, social risk.

*

Universal jurisdiction *vs.* imperial intervention: C*oup* against International Criminal Court in the name of "interest of justice"

OZAN DEĞER

The conception of international justice has been reinforced after the Prosecutor of the International Criminal Court (ICC) declared that she set out to investigate international crimes in the contracting state Afghanistan and this would involve the US military personnel and even CIA staff in accordance with the *propruo motu* power (*ex-officio*) authorized by the Statute. However, the US has pursued a systematic aggressive and adversary policy in order for the Court to drop the case by putting insurmountable obstacles before the Prosecutor such as stipulating special terms and hampering the outset of the investigation with her all increasing threats and ultimatum during the process. Introducing her opposition to an independent and impartial international judiciary in every instance, the US has attributed to the international justice system *outlawry* and further claimed that the ICC is "a rouge international court having to be abolished" as it declares not to recognize any authority over her sovereignty. Given the fact that authorizing the Prosecutor with an *ex officio* authority depends upon some judicial constraints, the US has prevented the Court from launching an investigation in Afghanistan by means of turn-

ing the judicial constraints into "a mechanics of coup", alongside her pressure, blackmail and violence. This aggressive and offensive attitude is a direct and explicit intervention to the international judiciary: This process and *moment* of decision must be convicted as a *coup d'Etat* against the universal jurisdiction and further registered in history as a weapon of imperial sovereignty aiming at the international law of human rights and the struggle against impunity.

Keywords: International Criminal Court, prosecutor, *propruo motu* power, situation in Afghanistan, *coup d'etat imperial.*

*

Iceland Pots and Pans Revolution

ELİF DOĞAN-ARSLAN

In this study, the social movement called "Kitchen or Pots and Pans Revolution", which erupted in 2008 immediately after the financial crisis in Iceland, have been examined. This social movement pioneered the subsequent social movements with their stance against the corrupted neoliberal order; and they have taken on a revolutionary character with their "repertoire" oriented towards direct democracy. In this article, the Iceland Pots and Pans Revolution has been compared with similar anti-austerity movements and it has been discussed why this movement was called as "revolution". In this context, the aspects which made this movement move away from becoming the "same old song" and put it in a "revolutionary" character, have been put forward. And particular attention has been paid to the attempts of the awakening people, who redefined themselves as the real owners of the society and their attempts for direct democracy with the wish of an uncorrupted world.

Keywords: Iceland, Pots and Pans Revolution, Kitchen Revolution, social movements, direct democracy, austerity policies, corruption.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim

142

Akçaoğlu - Wacquant Bourdieu'de eylem ve sembolik iktidar **Mercan** Profesyonel suçlunun oluşumunda duygulanımlar ve eğilimler **Özsan** Çıraklık hakkındaki mit ve anlam haritaları **Fırat** Mülkiyet ve müşterek: Göllüce'de toprak mücadelesi **Ocak** Gezi'nin belgeselleri nasıl yapılabilir? Veritabanı belgeseli

143

Beşpınar - Beşpınar Orta üst sınıf laik ve muhafazakârları babalık deneyimleri **Antik** Kürtaj ve maduniyet: Dört kadının öyküsü **Depeli** Temiz düşünce, pis imge: "Bakışımız hâlâ var"ken... **Bilginer** Direniş siyaseti: Direnme hakkı ve siyasal direniş **Özşeker** Ötekileştirme mekanizmasının kurulumunda marjinallik ve azlık **Soysal** Çatışmaların barışçıl bir çözüme kavuşturulma imkânı **Arar** Komplo zihniyetinin dilsel stratejileri Çoban Doğanın metalaştırılması

144

Ansal-Ekinci-Kaşdoğan Bilim, Teknoloji ve Toplum Çalışmaları'na bir giriş **Yetişkin** Bir başka laboratuvar: B(ağ)-sal kürasyon **Karakaş** Toplumsal hareketler, ağlar ve beden **Erol** Feminist Bilim ve Teknoloji Çalışmaları **Alkan** BTÇ'de altyapılar: GAP'ın kara kutusu **Kayaalp-Arslan** Beklenen İstanbul Depremi ve uzmanlar antropolojisi **Ergin** Öjeni ve 21. yüzyıl genetik bilimleri **Mutlu** Yurtdışında yasaklı biyoteknolojilerle çare arayışları **Kaşdoğan** "Yaşamın ekonomi-politiği" üzerine bir düşünce deneyi **Ansal-Yıldırım** Sanayi 4.0 ve işgücü: Kadınlar için bir fırsat olabilir mi? **Narin** Çevrimiçi kapitalizm olabilir mi? **Beşikçi** Tarihyazımında hatırat ve günlükler nasıl kullanılmalı

145

Günay-Erkol İllet, zillet, erkeklik **Cengiz-Küçükural** Bir tartışma pratiği olarak erkeklik **Topçu** Varsayılan aile kıskacında babalık **Açıkalın-Kineşçi** Bakıcı Erkeklik: Karaman'da güvercin yetiştiricileri **Selek** Şiddetin öznesini kurmak **Öztürk** Risk toplumunda erkeklik ve şiddet **Atılgan** Erkeklerin öldürme hakkı **Cankurtaran** Şiddet faili erkeklerle feminist bir çalışma denemesi **Sezen** *Tecârib-i Hayat*'ta yeni bir erkeklik imkânı **Damak** Erkekliğin yitiminden queerin bitimine **Atik** *Körburun* romanında çatışan erkeklik temsilleri **Boralıoğlu** Vasat bir erkeklik hali olarak Hilmi Aydın **Şakacı** Baba yarası, ana yarısı... **Korat** Yazarın nötr cinsiyeti **Topcu** Erkeklik Çalışmaları kaynakçası

146

Parlak-Tangün Komplo teorileri ve kanaat teknisyenlerinin rolü **Yücebaş** Siyaset ve kültürde yerli ama hep eksik samimiyet **Söğütlü** Castoriadis'te yaderklik, özerklik ve siyaset **Yonucu** Şehir, egemenlik ve çatışma mekânları **Aslan** Akışkan örgütlenme ve turist bakışları **Şumnu** 20. yüzyıl düşüncesinde ev/evsizlik halleri **Atuk** Bahailerin Akka Sürgünü (1868) **Soyudaoğan** Bir timar, bir ömür: Divane Müslüm'ün trajikomik hikâyesi **Özcan** Anderson'un rüzgârı

147

Baykan Popülizm, personalizm, patronaj **Akçay** Türkiye'de neoliberal popülizm, otoriterleşme ve kriz **Barkot** 21. yüzyılda toplumsal hafızanın sağ popülist temsili **Atılgan** Pragmatizmin sınırlarında hukuk yaratmak **Tan** Türkiye'de sağ popülizm ve kadın **Dinçer** ABD'de toplu pazarlık kurumunun yapısal dönüşümü **Karaçimen** Kadınlara yönelik bankacılık faaliyetlerinin yaygınlaşması **Ünlü** Arendt ve Marx'la siyasal bir emek kategorisine doğru

148

İslamoğlu Roger için... **Öztan** Askerî disiplinden "kontrollü liberalleşme"ye **Kaynak** 12 Eylül sonrası "ideal aile" kurgusu **Yumul** "Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla" **Kurt** Oğuz Atay ve Dostoyevski **Aras** Rabelais'nin toplumsal yergisinde kadın

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002